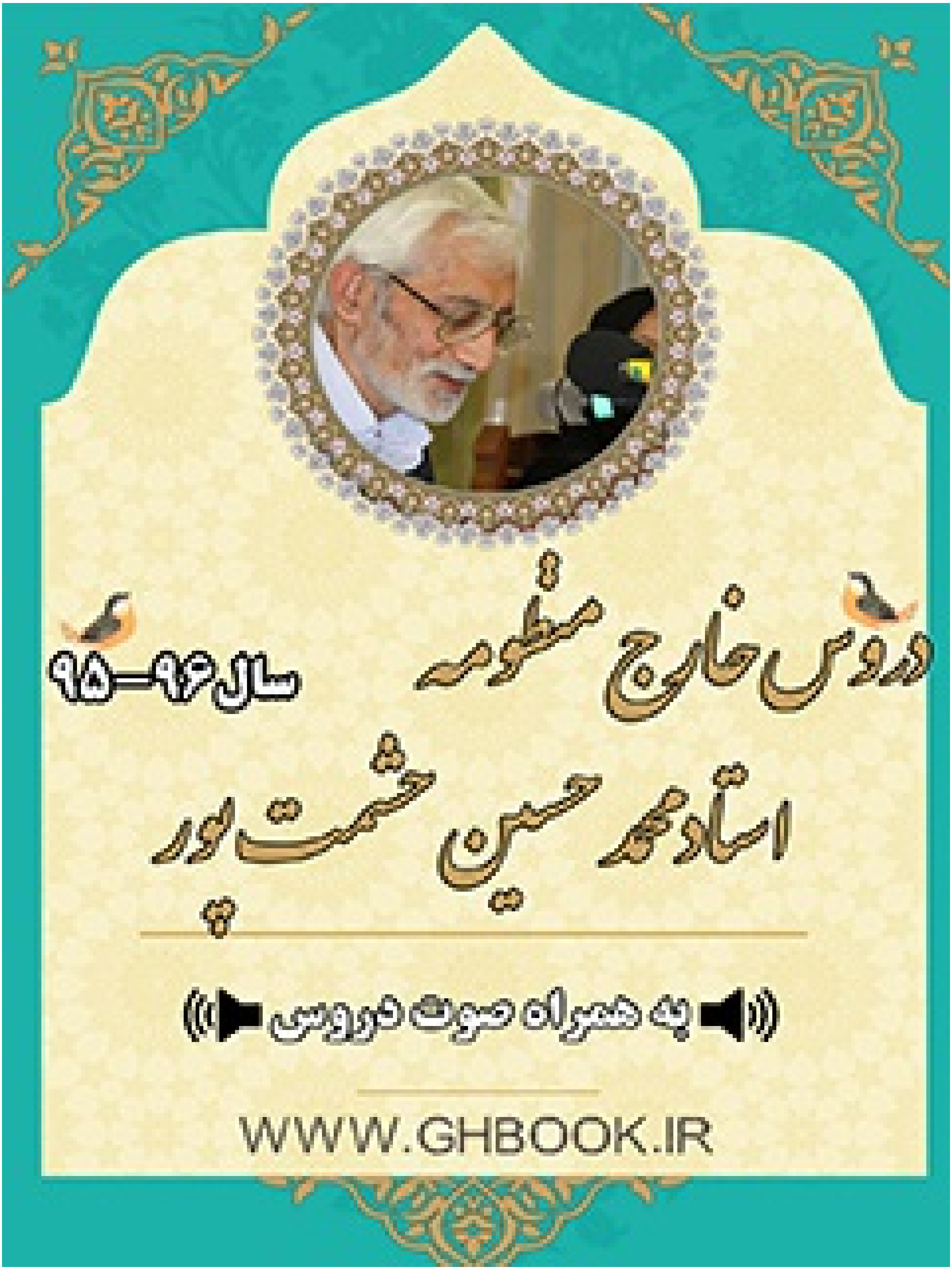

دروس خارج منظومه
سال ۹۶-۹۵
استاد محمد حسین حشمت پور
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس منظومه استاد محمد حسین حشمت پور۹۶-۹۵

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس منظومه استاد محمد حسین حشمت پور۹۶-۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس منظومه استاد محمد حسین حشمت پور۹۶-۹۵/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: منظومه

بیان قضیه ی موجهه ی مرکبه/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۶/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قضیه ی موجهه ی مرکبه/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

غوص فی باقی المرکبات (۱)

بسائطِ موجهات خوانده شد. از مرکباتِ موجهات، فقط ممکنه ی خاصه مطرح شد. بقیه مرکبات باقی ماندند که مصنف در این « غوص » به آنها اشاره می کند. قضایای موجهه مرکبه، در واقع دو قضیه اند که یک قضیه ی آنها بالصراحه ذکر می شود و قضیه دیگر با اشاره ذکر می شود. آن قضیه ی مجمل را اگر بخواهید تفصیل دهید خودش یک قضیه ی دیگر می شود. به این مجموعه، موجهه ی مرکبه گفته می شود یعنی دو قضیه که یکی مجمل و دیگری مفصّل است.

مثال: « کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا ». این قضیه، بسیطه و مشروطه عامه است ولی وقتی لفظ « بالضروره » را اضافه کنید و بگویید « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا » در اینصورت این قضیه، ضروریه وصفیه می شود یعنی مادامی که این ذات، وصف کتابت را دارد بالضروره حرکت ید را دارد نه مادامی که این ذات، ذات است وصف حرکت را دارد. بلکه محمول حرکت، ضروری برای وصف کتابت است. پس این « ضرورت »، ضرورت برای این وصف است.

اما اگر به این قضیه، لفظ « لا دائما » را اضافه کنید و بگویید « کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما » در اینصورت لفظ « لا دائما » اشاره به یک قضیه ی مفصل دارد که در این مثال به صورت مجمل آمده است. به این قضیه بسیطه که لفظ «

لا دائما » اضافه شد قضیه مرکبه می گویند. اما « لا دائما » اشاره به چه چیز می کند بحث آن بعداً می آید.

ص: ۱

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۶۲، سطر۶، نشر ناب.

اما گاهی این قضیه بسیطه مقید به « لا بالضروره » می شود و تبدیل به قضیه مرکبه می گردد. یک قضیه ی مرکبه داشتیم که ممکنه ی خاصه بود. در این قضیه، قید « لاـ دائما » و « لا بالضروره » نمی آید در اینجا به جای « بالامکان العام » که قضیه بسیطه بود تعبیر به « بالامکان الخاص » می شود تا قضیه ی مرکبه شود.

نکته: قبلاـ بیان شد که قضیه ی مرکبه در واقع دو قضیه است چون وقتی گفته می شود « کل انسان کاتب بالامکان الخاص » معنایش این است « کل انسان کاتب بالامکان العام » و « لا شیء من الانسان بکاتب بالامکان العام ». یعنی وقتی دو ممکنه ی عامه را ترکیب کنید ممکنه ی خاصه بدست می آید.

نکته: تا اینجا بیان شد ترکیبی که در اینجا مراد نظر است فقط یک حالت دارد و آن، اضافه کردن قید « لاـ دوام » و « لا بالضروره » است اما همین حالتِ واحد در موارد مختلف، اسمهای مختلف پیدا می کند. سه مورد وجود دارد که در هر موردی، اسم خاصی قرار داده می شود. به عبارت دیگر روشِ نامگذاری متفاوت است ولی روش مرکب کردن، متفاوت نیست. چون قضیه را وقتی مرکب می کنید یا قید « لا دوام » آورده می شود یا قید « لا بالضروره » آورده می شود.

مورد اول: در یک صورت قید « مطلقه » حذف می شود مثلا در یکی از اقسام ضروریه که وقت، معین بود گفته بودیم اسمش « وقتیه مطلقه » است مثل « کل قمر فانه منخسف بالضروره وقت الحیلوله » و دیگری که وقت، معین نبود را « منتشره مطلقه » گفته بودیم مثل « کل انسان متنفس بالضروره وقتا مّا ». اگر این دو قضیه ی وقتیه مطلقه و منتشره مطلقه مقید به « لا دوام » شود قید « مطلقه » می افتد و تبدیل به « وقتیه » و « منتشره » می شود.

ص: ۲

مورد دوم: گـاهی از اوقات، اسم عوض می شود « نه اینکه قیـدی که در بسـیطه بود حـذف شود » مثلا قضـیه ی مطلقه ی عامه داشتیم که اسـمش قضـیه ی فعلیه بود مثل « کل انسان کاتب بالفعل ». اگر قید « لا دائما » و « لا بالضـروره » آورده شود به آن، مطلقه ی عـامه و فعلیه گفته نمی شـود بلکه این اسم کنـار گذاشـته می شـود و اسم جدیـدی بر آن گذاشـته می شـود به نـام « وجودیه ». اگر مقید به « لا دوام » شده باشد به آن، « وجودیه لا دائمه » گفته می شود و اگر مقید به « لا بالضـروره » شده باشد به آن، « وجودیه لا ضروریه گفته می شود.

مورد سوم: در بسـیطه، کلمه ی « عـامه » می آیـد اما در مرکبه، کلمه ی « خاصه » می آیـد مثلا در « عرفیه » اگر بسـیط باشـد « عرفیه عـامه » یـا « مشـروطه عـامه » می گوییـد وقتی قیـد « لاـ دوام » آورده شود « عرفیه عـامه » گفته نمی شود بلکه « عرفیه ی خاصه » گفته می شود.

تـوجه می کنیـد که در تمـام اقسـام، نحـوه ی تقسـیم کردن به یـک صـورت بـود و آن این بود که مقیـد به « لاـ دوام » یـا « لا بالضروره » شود ولی نحوه ی اسم گذاری به یکی از این سه صورت شد.

بحث بعدی این است که « لا بالدوام » و « لا بالضروره » اشاره به چه چیز می کند؟

نکته: مراد از « لاـ دوام » که آورده می شود، « لاـ دوام » ذاتی است چون « لا دوام » می توانـد وصـفی باشـد و می توانـد ذاتی باشد ولی این « لا دوام » هایی که برای مرکب کردن قضیه آورده می شود تماماً « لا دوام » ذاتی اند نه وصفی چون « لا دوام » وصـفی در بعضـی قضایا ما را مبتلی به تناقض می کنـد. « اما در بعضـی قضایا تناقضـی به وجود نمی آورد » در اینصورت نمی توان قانون منطقی را جزئی کرد و گفت در فلان قضـیه، « لا دوام » می تواند وصـفی یا ذاتی باشد و در فلان قضیه، « لا دوام » فقط باید وصـفی باشد. اینگونه حرف زدن در منطق پذیرفته نیست در منطق باید به صورت کلی حرف زد لذا چون در بعضـی جاها « لا دوام » وصـفی جواب نمی دهـد. « لا دوام » وصـفی را در همه جا حذف می کنیم و می گوییم « لا دوام » در همه جا ذاتی است.

نکته: قضیه ی ضروریه را هم می توان به « لا دوام » مقید کرد، قضیه ی « دائمه » را هم می توان به « لا دوام » مقید کرد چون در ضروریه هم، دوام هست در دائمه هم، دوام است اما در ضروریه، دوام است مع اضافهٍ ولی در دائمه فقط دوام است یعنی محمول برای موضوع دائما ثابت می شود و گفته می شود این محمول « مثل حرکت » برای این موضوع « مثل فلک » دائمی است اما در ضرورت گفته می شود، هم دائمی است و هم انفکاکش جایز نیست مثل تنفس که برای انسان دائمی است و انفکاکش جایز نیست. انکساف برای قمر ضروری است و انفکاک آن هم جایز نیست.

در دائمه می توان محمول را برداشت اگر چه تا الان این حالت اتفاق نیفتاده مثلا حرکت از فلک ممکن است گرفته شود « اگر چه تا الان گرفته نشده است » و خداوند _ تبارک _ اگر بخواهد گرفته می شود ولی انسان اگر بخواهد نَفَس نکشد انسان نخواهد بود بلکه جسد است. پس در ضروریه نمی توان محمول را گرفت اگر محمول گرفته شود قضیه باید عوض شود.

معنای « دوام » وصفی و ذاتی: به این قضیه توجه کنید « کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما » در موضوعی که انتخاب شده، ذات و وصفی است چون موضوع، « کاتب » است که به معنای « ذاتٌ له الکتابه » است. پس در این موضوع، هم ذات حاصل است هم وصف کتابت حاصل است. اگر گفته شود « مادامی که ذات انسان است حرکت ید هم هست » این، ضرورت ذاتیه می شود. این صحیح نیست چون اینطور نیست که ذات انسان هر وقت باشد حرکت یدش هم باشد اما اگر گفته شود « وصف این کتابت مادامی که باشد حرکت هست » صحیح می باشد.

ص: ۴

پس در اینگونه موارد، « حرکت » که محمول است برای وصفی که کتابت است ثابت و دائمی است اما برای ذات انسان دائمی نیست. اگر برای ذات انسان ثابت شود بالفعل ثابت است نه بالدوام و بالضروره، لذا گفته می شود « کل انسان کاتب بالفعل یا کل انسان متحرکٌ اصابعه بالفعل ». توجه کردید که قید « بالدوام » و « بالضروره » آورده نشد اما اگر وصفِ کتابت مطرح شود حتما حرکت، با دوام یا با ضرورت برای کاتب ثابت می شود.

پس توجه می کنید دوامی که محمول برای موضوع است به لحاظ وصف می باشد نه به لحاظ ذات موضوع. یعنی حرکت که محمول است اگر دائما برای کاتب است به اعتبار کتابش است نه به اعتبار ذاتِ انسانیتش. پس آن دوامی که در مشروطه عامه است دوام وصفی می باشد.

اگر در مشروطه ی عامه فیه « لا دائما » آورده شود و گفته شود « لا دائما » وصفی است معنایش این می شود: این حرکت برای وصف کتابت دائمی نیست. اما خود قضیه می گوید حرکت برای وصف کتابت دائمی است این، تناقض است.

پس اگر مراد از « لا۔ دوام »، وصفی باشد تناقض می شود اما اگر مراد، ذاتی باشد تناقض نیست چون گفته می شود این حرکت برای وصف، دائمی است ولی برای ذات، دائمی نیست.

اگر مراد از « لا دوام »، ذاتی باشد معنای عبارت این می شود که این قضیه می گوید « حرکت » که محمول است برای وصف کتابت ضروری است و « لا دائما » می گوید محمول برای ذات کتابت ضروری نیست.

ص: ۵

در مشروطه ی عامه و در عرفیه ی عامه اگر قید « لا دائما » بیاید و وصفی باشد دور لازم می آید زیرا حکم به تناقض شده است.

پس در جایی که حکم به دوام ذاتی شده اگر حکم به لا دوام وصفی شود اشکال ندارد و در جایی که حکم به دوام وصفی شده اگر حکم به لا دوام ذاتی شود اشکال ندارد و در جایی که حکم به دوام وصفی شده اگر حکم به لا دوام وصفی شود تناقض است و در جایی که حکم به دوام ذاتی شده اگر حکم به لا دوام ذاتی شود تناقض است. ولی در این مورد آخر هیچ وقت حکم به « لا دوام » ذاتی نمی شود.

توضیح عبارت

غوص فی باقی المرکبات

این فصل درباره باقی مرکبات است چون از جمله مرکبات، ممکنه ی خاصه در غوص قبلی بیان شده بود الان می خواهد وارد باقی مرکبات شود.

و البعض من ذی ای الموجهات حیثما تقیدا باللادوام الذاتی لا الوصفی

لفظ « ذی » اسم اشاره و مونث می باشد و مشارالیه آن را مرحوم سبزواری تعیین کرده و فرموده « ای الموجهات ».

« حیثما » زمانیه است یعنی « هر زمان ».

ترجمه: بعضی از این موجهاتی که بیان شد « و جزء بسائط قرار گرفت » هر زمانی که مقید به « لا ـ دوام » ذاتی هستند نه وصفی، ترکیب ظاهر می شود « یعنی قضیه، مرکب می شود ».

« تقیدا »: الف در این کلمه، تثنیه نیست بلکه اشباعی است یعنی « حیثما تَقَیَّدَ » بوده. چون مصنف می خواسته در مصرع بعدی کلمه ی « بدا » را بیاورد ناچار شده فتحه ی « تقید » را اشباع کند تا الف اشباعی درست شود و « تقیدا » گفته شود.

ص: ۶

اذ یلزم التناقض فی المحکوم بالدوام الوصفی لو تقید به کالمشروطه و العرفیه

« کالمشروطه و العرفیه » مربوط به عبارت « یلزم التناقض فی المحکوم بالدوام الوضعی » است.

مصنف می فرماید آن را مقید به « لا دوام » ذاتی کنید نه وصفی چون اگر مقید به « لا دوام » وصفی کنید تناقض لازم می آید در آن قضیه ای که محکوم به دوام وصفی است « یعنی حکم شده به اینکه محمولش برای موضوعش دائمی است اما نه برای ذات موضوعش بلکه برای وصف موضوعش که در اینصورت حکم به دوام وصفی شده در اینصورت قضیه ی مرکبه مشتمل بر تناقض می شود و باطل می گردد.

ترجمه: در آن قضیه ای که حکم به دوام وصفی شد تناقض لازم می آید اگر آن قضیه که محکوم به دوام وصفی شده مقید به « لا دوام » وصفی شود مثل مشروطه عامه و عرفیه عامه « اگر مشروطه عامه و عرفیه عامه مقید به لا دوام وصفی شوند تناقض لازم می آید چون در خود قضیه، دوام وصفی موجود است و در دیگری دوام وصفی است و جایی که ضرورت وصفی است دوام وصفی هم در ضمن آن است پس هر دو مقید به دوام وصفی اند در اینصورت اگر قید لا دائما وصفی بیاورید تناقض می شود ».

ترکیباً بدا ای یحصل القضیه المرکبه

« بدا » به معنای « ظهر » است و ضمیر آن به « بعض » برمی گردد یعنی اگر این بعض را مقید به « لا ـ دوام » ذاتی کنید این بعض به صورت ترکیب « یعنی مرکب » حاصل می شود.

ص: ۷

كذا بلا ضروره ذاتيه قد قُيِّدت مطلقه فعليه ای المطلقه العامه

همچنین بعضی از این موجهات به « لا ضروره ذاتیه » مقید شده که عبارت از قضیه ی مطلقه ی فعلیه است. مطلقه فعلیه همان است که قبلا به آن مطلقه ی عامه گفته شده لذا آن را تفسیر به « المطلقه العامه » می کند.

فَتُحذف القیود اذ ترکبت القضیه عن اسمها

« عن اسمها » متعلق به « فتحذف » است.

لفظ « اذ » زمانیه است نه تعلیلیه.

بعد از اینکه قضیه ی مرکبه درست شد اسم این مرکب را چه می گذارید؟ مصنف می فرماید در بعضی ها کلمه ی « مطلقه » حذف می شود و در بعضی ها اسمش عوض می شود و در بعضی ها لفظ « خاصه » به جای « عامه » گذاشته می شود.

ترجمه: حذف می کنی قیود را از اسم این قضیه، وقتی که آن قضیه را مرکب می کنی « مراد از قیود همان مطلقه است ».

و هذا فی الوقتیه المطلقه و المنتشره المطلقه

« هذا »: یعنی حذف قید.

مصنف می فرماید حذف قید در همه جا اتفاق نمی افتد بلکه در بعضی مرکبات است.

و آن، وقتیه ی مطلقه و منتشره مطلقه است که این دو، بسیطه هستند وقتی مرکب شوند مطلقه ی آنها برداشته می شود.

فاذا قُیدتا باللادوام حُذِف لفظ المطلقه عن اسمها فیقال لهما الوقتیه و المنتشره

لفظ « اسمها » به صورت « اسمهما » است.

ترجمه: وقتی این دو قضیه « یعنی وقتیه مطلقه و منتشره مطلقه » مقید به « لا دوام » می شوند لفظ « مطلقه » از اسم هر دو حذف می شود. به اولی، وقتیه گفته می شود و به دومی، منتشره گفته می شود بدون اینکه قید « مطلقه » بیاید.

ص: ۸

و بعضـها ای بعض المرکبات تبدّلت بحسب الاسم کما قلنا فادع وجودیةً ای سَمِّ بوجودیه لا دائمه و بوجودیه لا ضروریه الفعلیه ای المطلقه العامه المقیده باللادوام او اللاضروره

اما بعض مرکبات اینچنین نیست که با حذفِ قیدی اسم گذاری بشود بلکه با تبدیل اسم، اسم گذاری می شود یعنی آن اسمی که در بسـیط بود باقی نمی ماند بلکه عوض می شود و اسم دیگری در مرکب گذاشته می شود مثل مطلقه عامه که وقتی مقید به « لا ضـروره » شد تبدیل به مرکبه می شود. از این قضیه، نه کلمه ی « عامه » حذف می شود نه کلمه ی « مطلقه » حذف می شـود بلکه اسـمش عـوض می شود و به آن « وجودیه » گفته می شود. اگر مقیـد به « لاـ ضـروره » شـده باشـد به آن « وجودیه ضروریه » گفته می شود و اگر مقید به « لا دوام » شده باشد به آن « وجودیه لا دائمه » گفته می شود.

ترجمه: و بعض مرکبات به حسب اسم تبـدیل می شود نه اینکه خود ذاتش تبدیل شود « ذاتش فقط مرکب شده و تبدیل نشده بلکه اسمش تبدیل می شود. پس تبدیلش به حسب اسم است نه ذات » همانطور که گفتیم پس بخوان وجودیه، آن قضیه فعلیه را « یعنی قضـیه ی فعلیه را فعلیه نخوان بلکه اسم آن را عوض کن و به آن وجودیه بگو » یعنی بنام وجودیه لا دائمه « اگر مقید به لا دوام شده باشد » و بنام وجودیه لا ضروریه « اگر مقید به لا ضروره شده باشد ».

ص: ۹

اذن ای حین التقید

« اذن » مربوط به « فادع » است یعنی آن را وجودیه فعلیه بخوان زمانی که آن را مقید کردی.

توجه کنید که در شعر قبل لفظ « اذ » بکار برد و فرمود « اذ ترکبت القضیه » یعنی بیان کرد قیود را حذف کن در وقتی که قضیه را مرکب می کنی اما در اینجا می گوید قید را تبدیل کن در وقتی که قید آورده می شود.

بخصه صِفَن وصفیهً المراد بالوصفیه المحکوم بالدوام الوصفی

مصنف از اینجا مورد سوم را بیان می کند یعنی قضیه، دارای قید « عامه » است و وقتی آن را مرکب می کنید لفظ « عامه » حذف می شود و به جای آن، « خاصه » می آید.

« خَصِّه »: لفظ « خَصِّه »، مخفف « خاصه » است. چون در شعر بوده نتوانسته تعبیر به « خاصه » کند لذا مراد از « خَصِّه » به معنای « خاصه » است.

« صِفَن »: نون در آن تاکید است یعنی قضیه وصفیه را به کلمه ی « خاصه » توصیف کن « یعنی قضیه ی موجهه ی بسیطه ای که وصفی باشد را به خاصه متصف کن. اگر متصف به عامه بوده عامه را حذف کن و به خاصه متصف کن.

مراد از « وصفیه » قضیه ای است که محکوم به دوام وصفی باشد.

الاعم من الضروره و الوصفیه

دوام وصفی عام است و شامل ضرورت وصفی می شود. در جایی که قضیه مقید، ضرورت وصفی است را می توانید بگویید مقید به دوام وصفی است چون در ضمن ضرورت، دوام هم هست. در جایی که مقید به دوام وصفی است می توان گفت مقید به دوام وصفی هست. چنین قضیه ای که مقید به دوام وصفی است اگر آن را مقید کردید کلمه ی « عامه » را از اسمش بردار و کلمه ی « خاصه » را جای آن بگذار.

ص: ۱۰

ای سَمِّ حینئذ المشروطه العامه بالمشروطه الخاصه و العرفیه العامه بالعرفیه الخاصه

ترجمه: در این هنگام که این قضیه را مقید به « لا دوام » کردی بنام « مشروطه عامه » را به « مشروطه ی خاصه » و بنام « عرفیه عامه » را به « عرفیه خاصه ».

لفظ « لا دوام » و « لا ضروره » که در قضایای مرکبه می آید اشاره به چه قضیه ای دارد/ بیان قضیه ی موجهه مرکبه/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۶/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: لفظ « لا دوام » و « لا ضروره » که در قضایای مرکبه می آید اشاره به چه قضیه ای دارد/ بیان قضیه ی موجهه مرکبه/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

ثم ان اللادوام اشاره الی مطلقه عامه مخالفه لاصل القضیه فی الکیف و موافقه له فی الکم (۱)

بیان شد قضایای موجهه ی مرکبه « غیر از ممکنه ی خاصه اش » با ضمیمه شدن « لا دائما » یا « لا بالضروره » ساخته می شود یعنی اگر همان قضیه بسیطه را با قید « لا دائما » یا « لا بالضروره » همراه کنید این قضیه ی بسیطه، مرکبه می شود. الان مصنف می خواهد بررسی کند که « لا دائما » و « لا بالضروره » به چه معناست؟ چون قضیه ای مرکبه است که از دو قضیه مرکب شده باشد یکی از آنها قضیه ی بسیطه است و دیگری یا « لا ـ دائما » یا « لا بالضروره » است یعنی « لا دائما » و « لا بالضروره » خودشان یک قضیه است که با ضمیمه شدن به قضیه ی دیگر، قضیه ی مرکبه را می سازند.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۶۲، سطر۱۵، نشر ناب.

هر قضیه ای، کیفیت و کمیت می خواهد و دارای جهت است لذا « لا دائما » باید دارای کیفیت و کمیت و دارای جهت باشد. « لا بالضروره » هم باید دارای کیفیت و کمیت و دارای جهت باشد. پس تمام خصوصیاتی که در قضیه ی بسیطه است در این قضیه ی دوم هم هست تنها فرق در اجمال و تفصیل است.

مصنف ابتدا درباره « لا دائما » بحث می کند تا ببیند چه نوع قضیه ای است؟

بحث درباره مدلول قضیه « لا دائما »: کیفیت آن، مخالف کیفِ قضیه ی بسیطه است. پس اگر کیف قضیه ی بسیطه، موجبه باشد قضیه ی « لا دائما » سالبه می شود و اگر کیف قضیه ی بسیطه، سالبه باشد قضیه ی « لا دائما » موجبه می شود اما کمیت تغییر نمی کند یعنی اگر قضیه ی بسیطه، جزئی بود قضیه ی « لا دائما » هم جزئی است و اگر قضیه ی بسیطه، کلی بود قضیه ی « لا دائما » هم کلی است.

اما جهت در قضیه بسیطه فرقی نمی کند که « دوام » یا « ضروره » باشد ولی جهت در « لا دائما »، بالفعل است یعنی کلمه ی « بالفعل » آورده می شود و قضیه، قضیه ی فعلیه یا مطلقه ی عامه می شود.

پس « لادائما » اشاره به یک قضیه ی مطلقه ی عامه دارد که این قضیه ی مطلقه ی عامه از نظر کیفیت مخالف است با آن بسیطی که مقید به « لا ـ دائما » شده و از نظر کمیت، عین همان بسیط است. بنابراین اگر گفته شود « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا » مشروطه ی عامه می شود. این را مقید به « لا دائما » می کنیم و می خواهیم ببینیم « لا دائما » چه نوع قضیه ای است؟ قضیه ی بسیطه، « کل کاتب » بود که موجبه ی کلیه بود. در « لا دائما » باید سالبه ی کلیه آورد. جهت در قضیه ی بسیطه، ضرورت بود اما جهت در این قضیه، « بالفعل » و به عبارت دیگر « اطلاق » است و قضیه به این صورت در می آید « لا ـ شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل ». موضوع و محمول عوض نمی شود و کمیت هم که کلیت می باشد عوض نمی شود فقط کیفیت عوض شده یعنی موجبه تبدیل به سالبه شده. الان باید بررسی کرد که آیا قضیه، صادق است یا نه؟ همه کاتب ها در یک زمانی متحرک الاصابع نیستند و آن وقتی است که کتابت را کنار می گذارند.

ص: ۱۲

توجه کنید که تعبیر به « بالفعل » می کند و نمی گوید هیچ وقت متحرک الاصابع نیستند بلکه می گوید در یک زمانی متحرک الاصابع نیست و آن وقتی است که کتابت را کنار می گذارد.

توجه کنید که اگر اینگونه گفته شود « لاشیء من الکاتب بمتحرک الاصابع دائما » یعنی قید « دائما » آورده شود غلط می باشد و تناقض است.

توضیح عبارت

ثم ان اللادوام اشاره الی مطلقه عامه مخالفه لأصل القضیه فی الکیف و موافقه له فی الکم کما قلنا

ترجمه: « لاـ دائما » که در قضایای مرکبه ذکر می شود اشاره به مطلقه ی عامه می باشد « و مطلقه ی عامه عبارت از قضیه ای بود که جهتش با کلمه ی بالفعل نشان داده می شد » که این مطلقه ی عامه مخالف با اصل قضیه « یعنی قضیه ی بسیطه که مقید به لا دائما شد » در کیف است و موافق با اصل در کم است چنانچه ما گفتیم.

فعليةٌ مدلولهٌ لا دائما

لفظ « فعلیه » را با تنوین می خوانیم ولی « مدلوله » را بدون تنوین می خوانیم بعدا بیان می کنیم که می توان با تنوین هم خواند.

ترجمه: قضیه ی فعلیه « که همان مطلقه ی عامه است » مدلول کلمه ی « لاـ دائما » است « یعنی مفاد کلمه ی لا دائما، یک قضیه ی فعلیه است اگر بخواهید لا دائما را تفصیل دهید و از اجمال در بیاورید کافی است که قضیه ی فعلیه بیاورید ».

اما بالاضافه و اما من باب الحذف و الایصال ای مدلوله للفظ لا دائما

ص: ۱۳

مصنف می فرماید لفظ « مدلوله » را می توانید اضافه به « لا دائما » کنید و آن را تنوین ندهید یا آن را تنوین بده و بگو در اینجا مضاف، حذف شده و « مدلوله » که مضاف نبوده به مضاف الیه که « لا دائما » است ایصال و رسانده شده مثلا به این صورت بوده « مدلولهُ للّفظِ لا دائما » یعنی مضاف، کلمه ی « لفظ » بوده که حذف شده. تا الان این لفظ، واصل به « لا دائما » می شد الان « مدلوله » که به « لا دائما » وصل نبود را ایصال کردیم و به « لا دائما » چسباندیم یعنی مضاف در واقع، « مدلوله » نیست بلکه « لفظ » است.

نکته: در بعضی از چاپهای شرح منظومه عبارت « اما بالاضافه و اما من باب الحذف و الایصال » را داخل پرانتز گذاشته و عبارت « ای مدلوله للفظ » را تفسیر « فعلیه مدلوله لادائما » قرار داده که صحیح نیست زیرا عبارت « ای مدلوله للفظ » تفسیر برای « اما من باب الحذف و الایصال » است. البته اشکالی ندارد که تفسیر برای مطلق شعر یعنی « فعلیه مدلوله لا دائما » گرفته شود چون در صورت اضافه هم می توان « لفظ » را آورد.

فی القضایا المرکبه

این عبارت متعلق به « مدلوله » است یعنی « لا دائما » در قضایای مرکبه، مدلولش فعلیت است نه در همه جا. در یک جا ممکن است « لا دائما » گفته شود و کاری به قضیه ی مرکبه نداشته باشید. در اینصورت مدلولش، قضیه ی فعلیه نیست و از « لا دائما » معنای لغوی اش اراده شده است مثلاـ گفته می شود « من گاهی نزد تو می آیم لا دائما ». در این قضیه لفظ « لا دائما » که بکار رفته از قبیل « لا دائما » نیست که در ما نحن فیه بحث می شود بلکه معنای لغوی آن اراده شده که به معنای « نه همیشه » است. پس توجه کردید که در قضایای مرکبه، مدلولِ « لا دائما » این است که گفته شد.

ص: ۱۴

خالف کیف الاصل لا تَکَمُّمَاً

ضمیر « خالف » به « لا ـ دائما » یا « فعلیه » برمی گردد که مراد « قضیه فعلیه » است ولی ما گاهی « قضیه فعلیه » را تاویل به « قول » می بریم و مذکر می شود و ضمیر « خالف » که مذکر است به آن برمی گردد و گفته می شود « قول فعلی » نه « قضیه فعلیه ». توجه کنید که مصف در شعر نمی توانست تعبیر به « خالفت » کند بلکه « خالف » فرموده.

آن قضیه ی فعلیه که مدلول « لا دائما » است از نظر کیف و کم با قضیه ی اصل چه نسبتی دارد؟

ترجمه: « لا دائما » یا « قضیه ی فعلیه » مخالفت می کند با کیفیتی که آن اصل « یعنی قضیه ی بسیطه » دارد ولی در تکمم « یعنی کمیت » مخالفتی نیست « یعنی کمیتِ همان اصل ثابت می ماند اما کیفیت اصل، مخالفت می شود و عوض می گردد ».

مثل « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا لا دائما

قضیه ی « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا » قضیه ی بسیطه است که به آن، قضیه ی اصل گفته می شود. همانطور که ملاحظه می کنید جهتش، بالضروره است و از سنخ مشروطه عامه است.

ای لاشیء من الکاتب متحرک الاصابع بالفعل

این عبارت تفسیر « لا ـ دائما » است. توجه کنید که همان موضوع و محمول را آورده و کمیت را حفظ کرده ولی کیف را عوض کرده و تبدیل به سالبه ی کلیه شده است و سپس قید « بالفعل » آورده که جهت قضیه می باشد.

ص: ۱۵

صفحه ۲۶۲ سطر ۱۹ قوله « و کذا »

بحث درباره مدلول قضیه « لا بالضروره »: لفظ « لا دائما » نفی دوام می کرد نفی دوام به دو صورت حاصل می شود مثلا گفته می شود « این امر دائما حاصل است » اما اگر بخواهید بگویید « این امر دائما حاصل نیست » به دو صورت می توان بیان کرد یکی به اینصورت است « این امر هیچ وقت حاصل نیست » دیگری به اینصورت است « این امر در بعضی اوقات حاصل نیست ».

پس توجه کردید که در مقابل « لا- دائما » دو چیز داریم که یکی « هیچ وقت » است و دیگری « بعض اوقات » است ولی حداقل، « بعض اوقات » وجود دارد به همین جهت است که « لا دائما » را به همان حداقل معنا کردیم و به « هیچ وقت » معنا نکردیم چون « هیچ وقت » در همه جا صادق نیست ولی « بعضی اوقات » در همه جا صادق است و قانون در منطق، کلی است و باید در همه جا صادق باشد لذا لفظ « لا دائما » به معنای « بعض اوقات » گرفته شد.

تا اینجا بیان شد که مقابل « دوام » دو چیز است اما مقابل « ضرورت » چیست؟ می فرماید مقابل « ضرورت »، فقط « امکان » است و « امتناع » نیست. چون « امتناع »، مقابل « ضرورتِ وجود » است نه مقابلِ « ضرورت ». به همین جهت است که « لا ضروره » را وقتی در قضیه ی مرکبه می آورید حتما ممکنه می گیرید چون مقابلش است.

در اینجا کیفِ قضیه ی اصلی عوض می شود و کمِّ قضیه ی اصلی حفظ می شود همانطور که در قضیه ی « لا دائما » انجام می شد. به عبارت دیگر یک قضیه ی ممکنه ی عامه در تفسیر « لا ضروره » آورده می شود که از نظر کیفیت مخالف با اصل « یعنی قضیه بسیطه » باشد و از نظر کمیت موافق با اصل « یعنی قضیه بسیطه » باشد.

توضیح عبارت

و کذا مدلول لا ضروره امکان عمّ ای ممکنه عامه

لفظ « عم » مخفف « عام » است و خود مصنف می فرماید « ای ممکنه عامه ».

ترجمه: مدلولِ « لا ضروره » از نظر جهت، ممکنه ی عامه است « اما از نظر کیفیت و کمیت را با عبارت بعدی بیان می کند ».

کلا دوامٍ اَدرِها کیفاً و کم ای بحسب الکیف و الکم

لفظ « کیفاً و کم » یعنی « کیفاً و کمّاً » که تنوین آن به خاطر ضرورت شعری افتاده است.

ترجمه: « به لحاظ جهت، گفته شد که امکانِ عام باشد » اما کیفا و کما « یعنی به حسب کیف و به حسب کم » مثل « لا دوام » بدانش « در لا ـ دوام به اینصورت بود که کیفیت را عوض می کردید و کمیت را حفظ می کردید در اینجا هم مثل لا دوام، کیفیت را عوض کن و کمیت را حفظ کن ».

حیث اَن تلک الممکنه العامه خالف مع اصل القضیه فی الکیف و وافق معه فی الکم

« حیث » تعلیل برای « کاف » است یعنی چطور ممکنه ی عامه، مثل « لا دائمه » است؟

ص: ۱۷

این ممکنه ی عامه که در تفسیر « لا ضروره » آمد با اصل قضیه در کیف مخالفت می کند و با اصل قضیه در کم موافقت می کند.

مثل « کل انسان متحرک الاصابع بالفعل لا بالضروره »

قضیه « کل انسان متحرک الاصابع بالفعل لا بالضروره »، قضیه مطلقه ی عامه می شود که آن را مقید به « لا بالضروره » می کند و تبدیل به قضیه ی « وجودیه لا ضروریه » می شود.

ای لا شیء من الانسان متحرک الاصابع بالامکان العام

مصنف با این عبارت لفظ « لا بالضروره » را معنا می کند و می فرماید « لا بالضروره » اشاره به یک قضیه ی ممکنه ی عامه دارد که سالبه ی کلیه است.

در این تفسیر توجه می کنید که موضوع و محمولش با موضوع و محمولِ اصل فرق نکرده است. در قضیه اصل، سُور آن موجبه ی کلیه بود اما در اینجا سالبه ی کلیه است. در قضیه اصل، جهت، بالفعل بود اما در اینجا جهت، « بالامکان العام » است.

نکته: بنده _ استاد _ بیان کردم که در مقابل « ضروره »، « امکان عام » قرار داده می شود به چه دلیل « امکان خاص » قرار داده نمی شود چون « امکان خاص » هم نفی ضرورت است و این بهتر است چون نفی ضرورتین است زیرا « امکان خاص » به معنای این است که نه وجود، ضرورت دارد نه عدم، ضرورت دارد.

در جواب از این سوال همان حرف هایی گفته می شود که در « لا_ دائما » گفته شد. در « لا_ دائما » بیان شد که دو چیز در مقابلش قرار داد در اینجا هم می گوییم دو چیز در مقابل « ضروره » است « البته در واقع یک چیز در مقابل ضرورت است و آن، امکان باشد ولی چون امکان، دو قسم می شود می گوییم دو چیز در مقابل ضرورت است » که یکی امکان عام و یکی امکان خاص است. امکان عام، نفی یک ضرورت است و امکان خاص، نفی دو ضرورت است. در جایی که نفی دو ضرورت می شود، نفی یک ضرورت هم شده است اما در جایی که نفی یک ضرورت می شود، نفی دو ضرورت نشده است. پس در همه جا امکان عام وجود دارد یعنی نفی یک ضرورت، همه جایی است اما نفی دو ضرورت، موونه و هزینه بیشتر می خواهد و قانون وقتی که بخواهد کلی باشد جایی را اخذ می کنیم که در همه جا باشد.

ص: ۱۸

توجه کردید همانطور که در « لا دائما » بعضی اخذ شد که آن بعض در ضمن کل بود در اینجا هم امکان عام که در ضمن امکان خاص است اخذ می شود تا همگانی و همه جایی باشد.

نکته: ضرورتی که در قضیه هست یک ضرورت می باشد مثلا اگر گفته شود « کل انسان متحرک الاصابع بالامکان »، لفظ « بالامکان » به این معنا است که ثبوت کتابت، بالامکان است. اما اگر به جای لفظ « بالامکان » تعبیر به « بالضروره » می شود به این معناست: ثبوت کتابت، بالضروره است.

توجه کردید که وقتی نفی ضرورت می شود، فقط ثبوت نفی می شود که یک طرف می باشد نه اینکه هر دو طرف یعنی هم ثبوت و هم سلب نفی شود تا امکان خاص درست شود به عبارت دیگر اینطور نیست که ضرورت ثبوت و ضرورت نفی، برداشته شود تا امکان خاص درست شود. وقتی که ضرورت ثبوت بود اگر آن را برداریم ضرورت ثبوت برداشته می شود و در اینصورت امکان عام درست می شود اما امکان خاص زمانی درست می شود که هم ضرورت ثبوت برداشته شود هم ضرورت سلب برداشته شود و در اینجا این کار نمی شود. در قضیه موجبه اگر « لا ـ بالضروره » گفته شود ضرورت ایجاب برداشته می شود و در قضیه سالبه اگر « لا بالضروره » گفته شود ضرورت سلب برداشته می شود یعنی همیشه یک ضرورت برداشته می شود و در امکان هم یک ضرورت برداشته می شود.

پس این هم یک مناسبت دیگر است که بتواند ما را کمک کند تا در مقابل ضرورت، امکان عام قرار داده شود نه امکان خاص. اما توجه کنید که این مطلب از خود « لا بالضروره » فهمیده نمی شود بلکه از کیفیت قضیه هم فهمیده می شود یعنی کیفیت دخالت می کند. اما ما در مقابل ضرورت با توجه به کیفیت، امکان عام را قرار می دهیم اما بنا بر بیان بنده ـ استاد ـ در مقابل ضرورت، بدون توجه به کیفیت، امکان عام را قرار دادیم. هر دو بیان خوب است ولی بیان بنده ـ استاد ـ دقیق تر است. چون بنده ـ استاد ـ در مقابل ضرورت، امکان را گذاشتم ولی شما در مقابل ضرورت، با توجه به کیفیتی که در قضیه است ضرورت را می گذارید.

ص: ۱۹

سوال: چرا در مقابل دوام، فعلیت گذاشته می شود؟ می توان امکان را گذاشت همانطور که در مقابل ضرورت گذاشته شد. چون چیزی که دائم است مقابلش امکان است.

جواب: دوام، در قضیه موجبه مثلاً حکم به وجود است دائما « اما دوام در قضیه ی سالبه، حکم به نفی است دائما و چون بحث وجود راحت تر از سلب است ما بحث را در وجود مطرح می کنیم و الا حکم سلب هم همین است » اما مراد از دوام چیست؟ آیا دوامِ امکان مراد است یا دوام وجود مراد است؟ حتما دوام وجود مراد است در مقابلش باید عدم دوام وجود را بگذارید نه امکانَ وجود را زیرا امکان وجود معنایش این است که وجود نیست، اما می تواند باشد. این، مقابل دوام نیست. مقابل دوامِ وجود، عدمِ دوامِ وجود است نه امکان وجود یعنی وجود هست ولی دائم نیست. در امکان وجود، وجود را ندارید بلکه امکانَ وجود را دارید اما در دوام، وجود را دارید مقابلش این است که گفته شود این وجودی که دارد، دائمی نیست نه اینکه به این معنا باشد: « این وجودی که دارد، وجود نیست بلکه امکان وجود است ». پس توجه کردید که امکان در مقابل دوام نیست بلکه در مقابل ضرورت است لذا در اینجا نگفتند « لا دوام » به معنای « ممکن » است بلکه به معنای « وجودیه » گرفتند ولی وجودیه ای که خاص است. یعنی همیشگی نیست و بالفعل است و در یکی از ازمنه ی ثالثه است.

بیان کلام شیخ اشراق مبنی بر اینکه همه ی جهات به یک جهت بر می گردند/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۶/۱۶

ص: ۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان کلام شیخ اشراق مبنی بر اینکه همه ی جهات به یک جهت بر می گردند/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

غوص فی ارجاع الشیخ المتاله شهاب الدین السهروردی (قدس سره) کل الموجهات الی القضیه البتّانه (۱)

بعد از اینکه موجهات ذکر شد و دانستید که جهات متعدد و قضایای موجهه ی متعدد داریم مصنف می خواهد قول شیخ اشراق را نقل کند که ایشان همه ی جهات را به یک جهت برگرداندند و تنها یک قضیه ی موجهه درست کردند. انسان به چند جهت، همه ی قضایای موجهه را به قضیه ی ضروریه برگرداند.

بیان کلام شیخ اشراق: کاری که شیخ اشراق کرده این است که جهت قضیه را جزء محمول قرار داده است. با این کار، قضیه تبدیل به ضروریه می شود مثلا فرض کنید گفته می شود « الانسان کاتب بالامکان ». محمول در اینجا « کاتب » است و لفظ « بالامکان » محمول نیست جزء محمول هم نیست بلکه جهت قضیه یعنی بیان کیفیت نسبت است. اما شیخ اشراق اینگونه گفته که قضیه ی « الانسان کاتب بالامکان » تبدیل به « الانسان ممکن الکتابه » می شود که « امکان » را جزء محمول قرار داده است. در اینصورت معلوم می شود که امکان کتابت برای انسان، ضروری می شود. اما خود کتابت برای انسان امکان دارد.

بررسی نظر شیخ اشراق توسط مصنف: کاری که شیخ اشراق کرده، کار باطلی نیست بلکه شاید مفید هم باشد لااقل قضایا را مختصر کرده و همه ی جهات را که می توانستند باعث تعدد قضایا شود را به یک جهت برگردانده و نتیجتاً قضیه ی موجهه در نظر ایشان یکی شده است. اما آیا کار ایشان پسندیده است یا نه؟ ما هم اگر بخواهیم جهت را جزء محمول قرار دهیم همین نتیجه ای را می گیریم که ایشان گرفته. پس کار او باطل نیست ولی در عین حال مصنف کلام شیخ اشراق را نمی پسندد چون تبیین مطلب مهم است. لذا اگر جهات متعدد آورده شود می توان کیفیت قضیه یا کیفیت نسبت را راحت تر درک کرد اما اگر مطلق شود و همه ی آنها به ضرورت برگردانده شود تفاوت ها خیلی روشن نمی شوند و نتیجتاً یک نوع جهلی برای ما باقی می ماند. اگر تفصیل بیشتر داده شود معلوم می گردد که این کیفیت به این نحوه است و آن کیفیت به نحو دیگر است. در اینصورت نحوه های کیفیت روشن می شوند بنابراین بهتر می توان به آن قضیه واقف شد و اطلاع پیدا کرد.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۶۳، سطر۳، نشر ناب.

پس کلام شیخ اشراق مردود نیست اما مصنف پیروی از مشهور کرده و موجهات را کثیر می داند و به واحد ارجاع نمی دهد.

مطالب این فصل لازم نیست بیش از این مقدار توضیح داده شود لذا به سراغ توضیح عبارت می رویم.

توضیح عبارت

غوص فی ارجاع الشیخ المتاله شهاب الدین السهروردی (قدس سره) کل الموجهات الی القضیه البتّانه

بحث در این است که شیخ متاله که عبارت از شهاب الدین سهروردی است همه ی موجهات را به قضیه ی بتّانه « یعنی قضیه ی قطعی » ارجاع داده است مراد از « قضیه ی قطعی »، همان قضیه ی ضروریه است. لفظ « بتّانه » مانند لفظ « البته » می ماند که هر دو از ماده ی « بتّ » هستند و « بت » هم به معنای قطع و جزم است. چون در قضایای ضروریه، حکم به جزم می شود به آنها بتّانه گفته می شود. لفظ « کل الموجهات » مفعول برای « ارجاع » است و لفظ « الی القضیه » متعلق به « ارجاع » است.

ترجمه: شیخ متاله، همه ی موجهات را به قضیه ی ضروریه ارجاع داده است.

« المتاله »: مرحوم سبزواری از شیخ اشراق تعبیر به « متاله » می کند. بنده ـ استاد ـ این مطلب را بارها بیان کردم که « متاله » با « الهی » فرق می کند. یک فیلسوف را « فیلسوف الهی » می گویند و فیلسوف دیگر را « فیلسوف متاله » می گویند. « فیلسوف الهی » عبارت از آن کسی است که الهیات بداند. از مشاء تعبیر به « فیلسوف الهی » می شود چون آنها الهیات می دانند اما « متاله » کسی است که الهیات را بداند و امور الهی را در نفس خودش پیاده کرده باشد و خودش نمونه ای از کمالاتی شده باشد که در الهیات مطرح می شود یعنی نه تنها فهمیده باشد بلکه فهمیده باشد و در نفس خودش هم پیاده کرده باشد. پس فیلسوف متاله از فیلسوف الهی بالاتر است چون فیلسوف الهی فقط مفاهیم را در اختیار دارد اما خودش را مصداق این مفاهیم قرار نداده است ولی فیلسوف متاله کسی است که مفاهیم در اختیارش است و خودش را هم مصداق این مفاهیم قرار داده است. البته آن مفاهیمی که ممکن باشد مثلا مفهوم « لاشریک له » را انسان نمی تواند در مورد خودش پیاده کند. انسان، فردی از نوع است که آن نوع، افراد دیگر هم دارد.

بنـابراین فیلسوف الهی اهـل علم است و فیلسوف متـاله اهـل علم و عمـل است. چون شـیخ اشـراق اهـل علم و عمـل بوده یعنی ریاضت داشـته و عالم بوده و اهل شـهود هم بوده به او، فیلسوف متاله گفتند. در مورد ملاصدرا تعبیر به « صدر المتالهین » می شود و تعبیر به « صـدر الاهیین » نمی شود. مراد از لفظ « صـدر المتالهین » این است که در بین متالهین، ایشان بالاتر از بقیه می باشد و در صدر آنهاست.

« السـهروردی »: سـهروردی یکی از آبـادی هـای زنجان است و سـهروردی هم اهل آنجا بوده است. ایشان با فخر رازی و فخر الدین سه نفری با هم درس می خواندند. پس همکلاسـی با فخر رازی بوده است. اسـتعداد او بسـیار قوی بوده به طوری که در زمـان کوتاهی که ادامه داده در حوزه ی علمیه ی آن زمان مطرح شـده است و در سن ۳۸ سالگی کشـته شده و تا آن سن هم کتـب فراوانی نوشـته است. نحـوه کشـته شـدنش اختلاـف است که بر اثر اعتصـاب غـذا بـوده است؟ چـون نوشـتند تشـنگی و گرسـنگیِ اختیـاری، علت مرگ او بوده که همـان اعتصـاب غـذا می شود یـا خفگی بوده یا سـقوط از ارتفاع بوده یا کشـتن با شمشـیر بوده است. ولی در واسـطه ی کشـته شـدن او همه متفق انـد که ظاهر الدین پسـر صـلاح الدین ایوبی بوده است. ایشان وقتی از ایران به سـمت قسـمت هـایی از ترکیه می رود و به حلب برمی گردد و به درخواست ظـاهر الـدین در حلب اقامت می کنـد و بعـداً علمایی که نمی توانسـتند دانایی ایشان را تحمل کنند و به عبارت دیگر حسود بودند نزد صـلاح الدین سـعایت و بدگویی او را می کنند. صـلاح الدین به پسرش فشار می آورد که او را بکش، او هم سهروردی را نمی کشد بلکه او را حبس می کند ولی بعداً چه اتفاقی می افتد؟ یکی از همین اتفاقات می افتد که بیان شد.

ص: ۲۳

پس عامل مرگ ایشان، علمایی بودند که نمی توانستند ایشان را تحمل کنند. احتمالا انتساب به تشیع هم یکی از عوامل مرگ ایشان بود. اما آیا واقعا شیعه بوده یا بنا بر قولی شافعی بوده اختلافی است. اما شهرت با شیعه بودن ایشان است شافعی هم در بین اهل سنت خیلی به شیعه نزدیک است. حرفهای شیخ اشراق به حرفهای شیعه خیلی نزدیک است. او وقتی در حکمت اشراق صحبت می کند مثل این است که عقاید شیعه را تبیین فلسفی می کند. بعید نیست که این حرفها باعث مرگ او شده باشد. ایشان خیلی بی پروا حرف می زده و از هیچ کس تقیه نداشته است.

نکته: سنی می تواند به مقام کرامت برسد اما به مقام تعلّم معلوم نیست برسد. کرامت یک خاصیت نفسانی است. نفس اگر تقویت شود صاحب کرامت می گردد و لو کافر باشد. مثل مرتاضان هندی که صاحب کرامت می شوند اما تالّه آنها سخت است.

مرحوم سبزواری لقب متاله را به ایشان داده اما آیا واقعا متاله بوده یا نبوده نیاز به تفحص دارد.

البته توجه کنید که فخر رازی را جزء سنی های متعصب به حساب می آورند ولی خیلی قرائن در کلمات خودش بر شیعه بودنش است. علی الخصوص در بحث ولایت حرفهایی که می زنند همان حرفهایی است که ما درباره امام زمان علیه السلام بیان می کنم. حتی یکی از اساتید دانشگاه زاهدان تصمیم گرفت مدارکی دال بر شیعه بودن فخر جمع کند که آنها را به بنده _ استاد _ نشان داد که مدارک تقریبا قوی بود و از کلمات خود فخر بود. هیچ بُعدی ندارد که آدمی مثل فخر شیعه بوده و به آن اظهار نکرده است یا سهروردی شیعه بوده و گاهی ممکن است اظهار کرده باشد و به همین جهت او را کشتند چون در مورد ناصرخسرو داستانی نقل شده که آن زمان، زمانِ خفقان بوده. در زمان صلاح الدین ایوبی شیعه در فشار بوده است. باطنی ها هم که همان ملاحده بودند وجود داشتند و آنها گاهی نزدیک به شیعه فکر می کردند. باطنی ها در آن زمان مثل تروریست های زمان ما هستند و شیعه ها با اینکه ترور انجام نمی دادند ولی در مورد آنها حساس بودند.

ص: ۲۴

ناصـر خسـرو سـنی بود سـپس از نـاحیه حکومت به عنوان رسول به مصـر فرسـتاده شـد تـا نامه ای را به مصـر ببرد و جوابش را برگردانـد. وقتی نامه را به مصـر می برد در مصـر فاطمیون حکومت می کردند ناصـر خسـرو با فاطمیون محشور می شود و می بینـد حکومت آنها خیلی بهتر از حکومتی است که خودش تحت آن حکومت است تصـمیم می گیرد در مصـر بماند و جواب نـامه را هم بر نمی گردانـد و همان جا شـیعه می شود ولی شـیعه ی فاطمی یعنی شـش امامی می شود بعـداً به ایران می آیـد و حکومت او را سالها حبس می کند حتی ۱۵ سال در یکی از روستاهای افغانستان حبس می شود و بعد از ۱۵ سال در یادداشت خودش نوشـته که ۱۵ سـال در اینجـا هسـتم و خیلی به من سـخت می گـذرد. ایشـان وقتی شـیعه می شود اشـعاری می گویـد. مقـداری از اشـعارش در دوران سـنی بودنش است و مقـدار دیگر در دوران شـیعه بودنش است ولی بالاخره در جمع افراد آن زمان معروف به تشـیع می شود لـذا او را تبعیـد و حبس می کننـد. در مـدت حبس گاهی آزاد می شد. قبل از حبس یا در بین حبس، مسافرتی می کنـد و از قزوین عبور می کند. می گوید وقتی به قزوین رسـیدم کفشم پاره شد و تصـمیم گرفتم آن را به کفاشـی بـدهم تـا بـدوزد تا در مسافرت به سـختی نیفتم همینطور که آن کفاش کفش من را می دوخت در انتهای بازار سـر و صـدایی شـد و من نفهمیـدم چه اتفـاقی افتـاد. این کفـاش، کفش من را رها کرد و دشـنه ی کفاشـی را برداشت و رفت تا اگر احتیاج به دشـنه بود وارد دعوا شود بعداً که برگشت دیدم خون از دشـنه می چکد و تکه های گوشت به دشنه چسبیده است و حرفهای بـد می زنـد به او گفتم چه کردی؟ او گفت: آن شـخص را کشتیم. سوال کردم « چه کسـی را کشتید » او گفت فلان شخص را کشتیم سـپس شروع به فحش دادن به آن شخص کرد. پرسیدم جرم او چه بود؟ گفت چون شعرهای ناصرخسرو می خواند. ناصرخسـرو گفت: در فکرم افتاد که اگر این کفاش بفهمد من ناصرخسـرو هسـتم دشـنه نمی آورد بلکه چیز بزرگتر از دشـنه می آورد و من را می کشـد. همینطور که مشـغول دوختن کفش بود پـابرهنه از آن محل دور شـد و گفت اگر صبر کنم خطرناک است.

پس توجه می کنید که اگر کسی شعر ناصرخسرو می خواند مصادف با واجب القتل بودن شد چه رسد به کسی که شیعه باشد. بعید نیست که شیخ اشراق هم شیعه بوده و آن را ظاهر نمی کرده. بر فرض هم آدمِ جَرِیٍّ بوده این جری بودنش باعث شده که بعضی اوقات شیعه بودنش را ظاهر کند ولی فخر رازی هیچ وقت ظاهر نکرد اما در نوشته هایش نشان می دهد که شیعه است.

الشیخ الاشراقی ذو الفطانه الالهیه بل التالهیه

ترجمه: شیخ اشراقی که دارای زیرکی الهی « یعنی مسائل فلسفی را خوب می فهمد » بلکه دارای زیرکی تالهی است « یعنی نه تنها خوب می فهمد بلکه خوب هم بلد است به آن عمل کند و در نفس خودش بنشاند یعنی فقط عالم نیست بلکه عالم عامل است.

قضیه قصّر فی البتانه

« قضیه » مفعول « قصر » است.

ترجمه: شیخ اشراق قضیه را منحصر در بتانه « یعنی قضیه قطعیه » کرده است « که قضیه ی قطعیه همان قضیه ضروریه است ».

بتقدیم الباء الموحده علی المثناه و النون

لفظ « البتانه » را با تقدیم باء بخوان یعنی با حرف « باء » آن را شروع کن.

« الموحده »: یعنی یک نقطه باشد. البته گاهی تعبیر به « الموحده من تحت » می شود که با حرف « ن » اشتباه نشود چون « ن » هم موحده است ولی موحده من فوق است.

« علی المثناه »: حرف باء را مقدم کن بر مثناه. مراد از مثناه یعنی دو نقطه که من فوق باشد تا حرف ت باشد اما دو نقطه که من تحت باشد حرف « ی » می شود.

ص: ۲۶

« و النون »: عطف بر « تقدیم » است اگر عطف بر « المثناه » هم بشود اشکالی ندارد. یعنی گفته شود باء را مقدم کن هم بر حرف « ت » و هم بر حرف « ن » ولی اگر عطف بر « تقدیم » شود بهتر می باشد و عبارت به اینصورت می شود: لفظ « البتانه » را به تقدیم باء بر تاء بخوان و به حرف « ن » بخوان.

توجه کنید که کلمه « و النون » عطف بر « الباء » نیست چون « نون » بر « تاء » مقدم نیست بلکه بر حرف « ه » که در آخر کلمه آمده مقدم شده و مصنف اشاره ای به حرف « ه » در آخر کلمه نکرده.

من البت بمعنی القطع و الجزم

لفظ « البتانه » مشتق از « البت » است که به معنای قطع و جزم است.

فان الضروره هی الیقین

به چه علت این قضیه را بتانه نامیدید که از « بت » به معنای قطع و جزم است؟ علت این است که ضرورت همان یقین است و این قضیه، ضروریه است. پس یقینیه است. به جای « یقینیه » تعبیر به « بتانه » شده است.

نکته: چگونه ضرورت همان یقین است؟ برای جواب از این سوال ابتدا یقین را معنا می کنیم. یقین یعنی اعتقادی که مرکب از دو قضیه باشد که یکی اثباتی است و دیگری، نفی خلافِ اثباتی است. مثلا گفته می شود « الانسان کاتب » که اثبات کتابت برای انسان می شود. سپس نفی خلاف کنید و بگویید « و لیس بلا- کاتب » یا « لیس بغیر کاتب » یعنی خلاف مفهومی که اثبات شده را نفی کنید. به عبارت دیگر می توان اینگونه گفت « این است و جز این نیست که انسان کاتب است » یعنی لفظ « این است » همان اثبات است و لفظ « جز این نیست » همان نفی خلاف است. اگر نفی خلاف نشود این قضیه، یقینی نخواهد بود ممکن است قضیه، مشکوک هم باشد و شما حکم مشکوک را صادر می کنید و نفی خلاف نمی کنید بلکه احتمال خلاف می دهید.

ص: ۲۷

پس توجه کردید قضـیه ی یقینیه قضیه ای است که خود قضیه گفته شود و نفی خلاف هم بشود. در ضرورت، این وضع اتفاق می افتد چون در ضـرورت وقتی حکم می کنید آن حکم را ضـروری قرار می دهید و مراد از ضـروری یعنی خلاف آن وجود نـدارد. خود ضـرورت اقتضا می کنـد که این محمول را نمی توان از موضوع جـدا کرد. پس خلاف محمول را نمی توان برای موضـوع آورد چون اگر بخواهـد بیـاورد بایـد ابتـدا محمول را جـدا کرد تـا خلاـف محمول برای موضوع آورد شود. بنـابراین ضرورت چون مشـتمل بر نفی خلاـف است بـا یقینی هم که مشـتمل بر نفی خلاف است یکی می شود و ضـرورت همان یقین است اگر قضیه را ضروریه قرار دهید آن را یقینیه کردید.

توجه کنیـد که قضـیه ی ممکنه، ضـروری نیست چون کتابت را می توان از انسان جدا کرد ولی اگر آن را ممکن الکتابه کنید ضروریه می شود و نمی توان قوه کتـابت را از انسان جـدا کرد این، مطلبی بود که مرحوم خواجه در منطق اشارات تـذکر داده است که قضیه ی ممکنه در امکانش یقینی « و به عبارت دیگر ضروری » است. این تقریبا همان حرف شیخ اشراق است

کلَّ الجهات فی الضروری ای کل الموجهات فی القضیه الضروریه ادرجا

لفظ « إدرجا » فعل امر است که الف اشباع به آخرش ضمیمه شده است.

« ادرج » به معنای « درج کن » و « داخل کن » است می توان به صورت فعل ماضـی « یعنی أدرجا » خوانـد که بهتر است یعنی سهروردی همه ی قضایای موجهه را در قضـیه ضـروریه ادراج کرده است. از طرفی چون الف اشـباع آمده معلوم می شود فعل ماضـی است چون حرف ج فتحه داشـته که اشـباع شـده و الف گردیـده است اگر صـیغه امر باشد حرف ج سـکون می شود و سکون را نمی توان اشباع کرد و تبدیل به الف کرد. پس تقریبا فعل ماضی متعین می شود.

ص: ۲۸

ترجمه: همه ی جهات را در ضروری داخل کن و همه ی موجهات را هم در قضیه ی ضروریه داخل کن و از جمله ی قضایای ضروریه بشمار.

« کل الجهات »: مصنف می فرماید مراد از « کل الجهات » یعنی « کل الموجهات ».

« فی القضیه الضروریه »: تفسیر برای « الضروری » در شعر است.

طلبا للاختصار

ترجمه: « شیخ اشراق همه ی موجهات را در قضیه ی ضروری ادراج کرده » تا منطقش مختصر شود « و لازم نباشد درباره ی موجهات، بحث مستقل کند و باعث طولانی شدن منطق شود بلکه یک بحث کافی است که همان بحث در ضروریه است ».

و لَفّاً للانتشار

لفظ « انتشار » به معنای « پراکندگی » است و « لف » به معنای « جمع کردن » است یعنی شیخ اشراق خواسته آن پراکنده ها را در یک قسم جمع کند.

و عنایةً بالاصول و رفضاً للفضول

شیخ اشراق خواسته به ریشه توجه کند و فضول و زوائد را ترک کند.

این عبارت را معنا می کنیم و توضیح می دهیم اما وقتی همین کلمات در عبارت شیخ اشراق نقل می شود بیشتر توضیح می دهیم.

توضیح: مواد قضایا به سه قسم تقسیم می شوند که عبارت از وجوب و امتناع و امکان است. سپس این اقسام شروع به تقسیم کردن می شوند یعنی وجوب که ضرورتِ ایجاب و وجود است تقسیم می شود و گفته می شود ضرورت یا ذاتی است یا وصفی است یا وقتی است. یعنی ابتدا اصل مطرح می شود بعداً اقسام این اصل که فروعات می باشد مطرح می گردد. به نظر شیخ اشراق این فروعات فضول اند یعنی زائدند و اگر همان اصل را بشناسید کافی است. شیخ اشراق می فرماید خواستیم عنایت و توجه به اصول کنیم و خواستیم که فضول و زوائد را ترک کنیم. اما چگونه از ضرورت و امکان و امتناع، جهات متعدد و فروعات به وجود آمدند؟ خود شیخ اشراق در کلامش به آن اشاره می کند وقتی به کلام ایشان رسیدیم توضیح داده می شود.

ص: ۲۹

اذ الوجود کاشف الوجوب جا

ما بحث را در تمام قضایایی که اثباتی اند توضیح می دهیم شما سلبی ها ملحق به اثباتی ها کنید. یعنی قضایای سلبیه خیلی مورد توجه ما نیستند آنها ملحق به اثباتی می شوند. در قضیه اثباتی حکم به وجود محمول برای موضوع می شود. وجود در هر جا که بیاید وجوب را همراه خودش می برد ولی اگر وجود، بالذات باشد وجوبی هم که می آید بالذات است و اگر وجود، بالغیر باشد وجوبی هم که می آید بالغیر است. در واجب تعالی، وجود ذاتاً است پس وجوبِ بالذات است اما در انسان، وجود غیراً است پس وجوبِ بالغیر است. اما در انسان اگر ذاتش ملاحظه شود نه وجودش، در اینصورت امکان دارد یعنی ممکن بالذات است مصنف در اینجا بیان می کند وجود کاشف از وجوب است یعنی وجود بالذات کاشف از وجوب بالذات است و وجود بالغیر کاشف از وجوب بالغیر است.

در قضایای اثباتی، « وجود » هست یعنی وجود محمول برای موضوع است چون « وجود » را دارید باید « وجوب » داشته باشید و « وجوب » همان ضرورت است. پس همه ی قضایا باید ضروری باشد چون در همه ی قضایا حکم به وجود محمول برای موضوع می شود اما به چه نحوه موجود است « که همان کیفیت نسبت است » کاری نداریم. بالاخره وجود، مورد توجه ما هست.

ترجمه: « وجود » کشف از « وجوب » می کند و در قضایایی که می آوریم « وجود » هست. پس « وجوب » و « ضرورت » هم باید باشد.

ص: ۳۰

نکته: لفظ « لان حیثیه الوجود » تعلیل برای « ادراج » نیست بلکه « اذ الوجود » تعلیل است یعنی علت اینکه شیخ اشراق ادراج کرده این است که چون در تمام قضایا، « وجود » هست. پس « وجوب » هست. پس باید همه ی قضایا مندرج در تحت « وجوب » یعنی « ضرورت » بشوند.

لان حیثیه الوجود حیثیه الإباء عن العدم

این عبارت تعلیل برای کاشف بودن است یعنی چرا « وجود » کاشف از « وجوب » است؟ چون هر جا « وجود » بیاید. « عدم » راه پیدا نمی کند اگر بخواهید « عدم » را بیاورید باید ابتدا « وجود » را بردارید بعداً « عدم » را بیاورید.

ترجمه: زیرا حیثیت وجود، حیثیتِ ابای از عدم و امتناع از عدم است « بنابراین هر جا که وجود آمد، وجوب هم هست ».

و اذا الجهه ان جزءُ محمولٍ غَدَت کسلب یجعل جزء للمحمول

این عبارت عطف بر « اذا الوجود کاشف الوجوب جا » است و دلیل دوم برای « ادرجا » است. توضیح آن در جلسه بعد بیان می شود.

ادامه بیان کلام شیخ اشراق مبنی بر اینکه همه ی جهات به یک جهت برمی گردند/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۶/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان کلام شیخ اشراق مبنی بر اینکه همه ی جهات به یک جهت برمی گردند/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و اذ الجهه ان جزء محمول غدت کسلب یجعل جزء للمحمول فبالضروره لقد آلت (۱)

ص: ۳۱

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۶۳، سطر۹، نشر ناب.

بیان شد که شیخ اشراق همه ی قضایای موجهه را به یک قضیه ی موجهه که ضروریه می باشد ارجاع داده است. سپس ادعا شد که همه ی جهات، در ضرورت جمع می شوند یعنی ممکن است ضرورت را عام قرار داد به طوری که ما را از سایر جهات بی نیاز کند. بر این مدعا دو دلیل آورده شد. دلیل اول این بود که در قضیه حکم به ثبوت و وجود محمول برای موضوع می شود و « وجود » با « وجوب » سازگار است. پس در هر قضیه ای ضرورت است لذا همه ی قضایا به صورت قضایای ضروریه آشکار می شود و بیان می گردد. این دلیل در جلسه قبل توضیح داده شد. الان وارد دلیل دوم می شود و آن این است: اگر جهت، جزء محمول قرار داده شود قضیه، ضروریه می شود گاهی خود قضیه از ابتدا ضروریه است. ضروری بودن چنین قضیه ای روشن است. اما گاهی قضیه از ابتدا ضروریه نیست در اینجا اگر جهت، جزء محمول قرار داده شود قضیه،

ضروریه می شود مثلاـ قضیه ی ممکنه را می توان ضروریه کرد اگر امکان، جزء محمول قرار داده شود یا قضیه ی فعلیه که مطلقه عامه است را می توان ضروریه کرد اگر قید فعلیت جزء محمول قرار داده شود.

مثال: « کل انسان کاتب بالامکان ». در این قضیه روشن است که جهتش، « امکان » است یعنی ثبوت کتابت برای انسان ممکن است چون ما گاهی ممکن است کاتب باشیم و گاهی ممکن است کاتب نباشیم ولی اگر « کتابت » تبدیل به « امکان کتابت » شود ثبوت آن برای انسان ممکن نیست بلکه واجب است و جزء ضروریات وجود انسان است. پس می توان آن را محمولِ یک قضیه ی ضروری قرار داد یعنی در قضیه ای که « امکان کتابت » محمول شده می توان ادعای ضرورت کرد و گفت « کل انسان بالضروره ممکن الکتابه ».

ص: ۳۲

قیـد « فعلیت » هم به همین صورت است یعنی وقتی گفته می شود « کـل انسان کاتب بالفعل » یعنی « کل انسان کاتب فی احد الازمنه الثلاثه ». لفظ « فی احـد الازمنه الثلاثه » قیـد نسـبت است یعنی اگر بخواهیـد کتابت را به انسان نسـبت دهید در یکی از زمانهای ثلاثه می توان نسبت داد اما اگر لفظ « احد الازمنه الثلاثه » جزء محمول قرار داده شود و گفته شود « الانسان فی احد الازمنه الثلاثه کاتب » در اینصورت ادعای ضـرورت می شود. اینگونه نیست که بتوان گفت انسان نه در گذشته می نوشته و نه در حال می نوشـته و نه در آینده می نویسد. بالاخره در یک زمانی می نویسد ولو آن زمان، وقتی باشد که خودش را تبدیل به فعلیت کنـد. فرض کنیـد که یک شـخص، بی سواد است « اگر با سواد باشد در یکی از زمانهای سه گانه که احتیاج به نوشـتن پیـدا می کنـد مشـغول نوشـتن می شود » در یکی از زمانهای سه گانه می نویسـد و آن، وقتی است که قوه اش تبدیل به فعلیت شود. پس انسان بالضروره در بعضی از ازمنه ی ثلاثه نویسنده است.

پس چون همه ی قضایا با جزء قرار گرفتن جهت برای محمول، ضـروری می شونـد اجازه داریم که جهت قضـیه را در همه جا ضرورت قرار دهیم چـون اجـازه داریم که جهت قضـیه را محمول قرار دهیم. وقـتی بتوان محمول قرار داد قضـیه، ضـروریه می شود پس می توان همه ی قضایـا را به ضـروری بر گردانـد. به تعـبیری که بعـداً به آن اشـاره می شود جهت در قضـیه، کیفیت نسـبت است و نسبت، « مـا به ینظر » است قهراً کیفیت هم « مـا به ینظر » است ولی می توان همان نسـبت را « ما فیه ینظر » کرد قهراً کیفیت هم « مـا فیه ینظر » می شـود در اینصـورت این کیفیت که جهت است محمول قرار می گیرد. وقـتی جهت، محمول قرار می گیرد از حالت نسبت بودن در می آید و حالت استقلالی می گیرد یعنی « ما فیه ینظر » می شود.

ص: ۳۳

نکته: جایی که جهت، ضرورت باشد ارجاع لازم نیست. شیخ اشراق قضایا را به ضروریه ارجاع می دهد و قضیه ضروریه لازم نیست به ضروریه ارجاع داده شود. پس شیخ اشراق همه ی قضایا را ضروری می داند که بعضی از آنها را با ارجاع ضروری می داند اما بعضی هم ضروری هستند.

در جایی که قضیه ضروریه است مثل « الانسان حیوان بالضروره » می توان آن را به اینصورت به ضروریه برگرداند « للانسان ضروره الحیوانیه » اگر چه از نظر ادبی مشکل دارد. پس جایی که ضرورت، جهت قضیه است می توان جهت را جزء محمول قرار داد و به اینصورت گفت « ضروره الحیوانیه ثابته بالضروره للانسان ».

توضیح عبارت

و اذا الجهه ان جزء محمول غدت کسلب یجعل جزء للمحمول فبالضروره لقد آلت ای رجعت القضیه لبتّ ای الی الضروره

این عبارت عطف بر « اذا الوجود » است یعنی بیان می کند چگونه همه ی جهات به ضرورت برمی گردند. مصنف می فرماید اگر جهت را جزء محمول قرار دهید این قضیه، بالبداهه به ضرورت برمی گردد.

ترجمه: « اینکه گفته می شود جهات در ضرورت مندرج شود به این سبب است که » چون جهت اگر جزء محمول شود همانطور که سلب جزء محمول می شود « در معدوله بیان شد که سلب، جزء محمول قرار داده می شود الان در موجهه هم گفته می شود جهت، جزء محمول قرار داده می شود به عبارت دیگر همانطور که در آنجا سلب با محمول ترکیب می شد و مرکبِ مسلوب درست می کرد در اینجا هم جهت با محمول ترکیب می شود و محمولِ مرکب درست می کند » پس بالضروره « یعنی بالبداهه » قضیه به قضیه ی ضروریه رجوع می کند.

ص: ۳۴

« ای الی الضروره »: یعنی لام در « لبت » به معنای « الی » است.

قال فی حکمه الاشراق:

در حکمت الاشراق اینگونه آمده که هر امر ممکنی، امکانش ضروری است چون فرض بر این است که ممکن می باشد. نمی توان امکان را از آن گرفت. هر امر ممتنعی امتناعش ضروری است و هر امر واجبی، وجوبش ضروری است.

اگر بخواهید ممکن را به وسیله ی مانع، ممتنع کنید آن چیز، وجود ندارد در اینصورت آن چیز به همراه مانع، ممتنع می شود.

اگر چیزی که ممتنع است امتناعش کنار خود آن چیز قرار بگیرد ضروری می شود مثلا وجود برای شریک الباری که ممتنع است در اینجا امتناع را در وجود قرار دهید و بگویید امتناعِ وجود برای شریک الباری ضروری است. همینطور بگویید وجوبِ وجود برای خداوند ــ تبارک ــ ضروری است. و همینطور بگویید امکانِ وجود برای انسان ضروری است. توجه می کنید که شیخ اشراق تمام این جهات را جزء محمول می کند در اینصورت همه ی قضایا، ضروری می شوند.

لما کان الممکن امکانه ضروریا و الممتنع امتناعه ضروریا و الواجب وجوبه ایضا کذلک فالاولی ان یجعل الجهات من الوجوب و قسیمیه اجزاء للمحمولات حتی تصیر القضیه علی جمیع الاحوال ضروریه

« کذلک »: یعنی ضروری

ترجمه: چون ممکن، امکانش ضروری است و ممتنع، امتناعش ضروری است و واجب، وجوبش ضروری است اولی این است که جهات، اجزاء محمولات قرار بگیرد که جهات عبارت است از وجوب و دو قسیمش که امتناع و امکان می باشد « چون جهات هر چقدر که باشند شُعَبِ همین سه تا می باشند » در اینصورت قضیه بر تمام احوال ضروریه می شود.

ص: ۳۵

کما تقول: « کل انسان بالضروره هو یمکن ان یکون کاتبا، او یجب ان یکون حیوانا او یمتنع ان یکون حجراً

شیخ اشراق مثال می زند در مثال اولی اگر لفظ « یمکن » جزء محمول قرار داده نمی شد و تعبیر به « کل انسان کاتب بالامکان » گفته می شد ضروریه نبود.

ترجمه: همان طور که می گویی هر انسانی حتما ممکن الکتابه است « نمی توان ممکن الکتابه را از انسان، منفک کرد ».

مثال دوم « کل انسان یجب ان یکون حیوانا » : وجوب حیوانیت برای انسان ضروری است.

مثال سوم « کل انسان یمتنع ان یکون حجراً » : امتناع حجریت برای انسان ضروری است.

فهذه هی الضروره البتانه

همه این قضایا، قضیه ضروریه بتّانه هستند.

فانا اذا طلبنا فی العلوم امکان شیء او امتناعه فهو جزء مطلوبنا ای لا انه جهه له بل الجهه فی الکل هی الضروره المطلقه

مصنف بیان می کند اگر جهت، ذکر شد جهت، جزء مطلوب است پس باید جزء محمول قرار بگیرد. چون همیشه در قضیه ی موجهه، محمول برای موضوع طلب می شود و گفته می شود جهت، بیان کننده ی کیفیت نسبت است. شیخ اشراق می فرماید در علوم به دنبال جهت هم هستیم یعنی می خواهد امکان شیء یا امتناع شیء ثابت شود. پس وقتی گفته می شود « الانسان کاتب بالامکان » تنها اثبات کتابت برای انسان نیست بلکه علاوه بر کتابت، می خواهد بفهماند که این کتابت هم به نحو امکان ثابت است پس امکان هم جزء مطلوب است. و اگر جزء مطلوب است می توان آن را جزء محمول قرار داد.

ص: ۳۶

ترجمه: وقتی ما در علوم، امکان شی یا امتناع شی را طلب می کنیم پس او « یعنی هر کدام از این دو مورد که ذکر کردیم » جزء مطلوب ما هستند نه اینکه جهت برای مطلوب باشد بلکه جهت در همه ی این مطلوبها ضروره مطلقه است.

و لا یمکننا ان نحکم حکا جازمًا الا مما نعلم انه بالضروره کذا

مطلب بعدی این است که حکم جزمی و یقینی نمی توان صادر کرد مگر اینکه آن حکم، ضروری باشد « این مطلب در جلسه قبل توضیح داده شد » چون در هر یقینی حکم می شود به اینکه اینچنین هست و خلاف آن نیست. اگر خلاف آن ثابت نشود چنین قضیه ای یقینی نخواهد بود.

در ضروریه گفته می شود « اینچنین هست و خلاف آن نیست » پس هر جا که یقین باشد ضرورت هم هست و هر جا که ضرورت باشد یقین هست. جایی که ضرورت نیست احتمال داده می شود که حکم به فلان صورت باشد و یا خلاف آن هم باشد ولی وقتی ضرورت باشد گفته می شود که نمی توان این حکم از اینجا جدا شود. بنابراین جایی که ضرورت هست یقین حاصل می باشد.

پس در اینجا حکم برای موضوع اثبات می شود و از طریق اعلام این مطلب که این حکم هم ضروری است بیان می شود که مخالف این را نمی توان برای موضوع اثبات کرد و این همان مفاد یقین است.

ترجمه: نمی توانیم حکم قطعی و یقینی بدهیم مگر در مورد چیزی که بدانیم ضرورتا اینچنین است.

فلا نورد من القضایا الا البتانه » انتهی ما اردنا من کلامه

ص: ۳۷

شیخ اشراق می فرماید من در کتاب خودم هیچ قضیه ای را توضیح نمی دهم مگر قضیه بتانه را چون همه قضایا به بتانه برگشت داده شد.

آیا کلام شـیخ اشراق مبنی بر اینکه همه ی جهات به یک جهت برمی گردند ترجیح دارد بر کلام سایر علمای منطق که همه جهات را به یک جهت برنمی گردانند؟/ موجبات/منطق/شرح منظومه. ۹۵/۰۶/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا کلام شیخ اشراق مبنی بر اینکه همه ی جهات به یک جهت برمی گردند ترجیح دارد بر کلام سایر علمای منطق که همه جهات را به یک جهت برنمی گردانند؟/ موجبات/منطق/شرح منظومه.

لکننا قد اقتفینا إثرهم (۱)

بیان شد که شیخ اشراق تمام قضایا را به ضروریه برگردانده است و حتی اقسام ضروری ها را هم یکی حساب کرده یعنی فرقی بین ضرورت ذاتیه و وصفیه و وقتیه نگذاشته. همانطور که ممکنه و فعلیه و دائمه را تبدیل به ضروری کرده، به اینها اکتفا نکرده و خود اقسام ضروریه را هم به یک قِسم برگردانده و همه ی قضایا، ضروریه شده. شیخ اشراق همه ی قضایا را به ضروریه ذاتیه برنگردانده بلکه همه را به ضروریه برگردانده است یعنی قید را برداشته است. اما علمای دیگر این کار را نکردند و تفصیل دادند.

نکته: ما چون بدنبال یقین هستیم لذا باید به دنبال ضروریه برویم بنابراین همه قضایا را ضروریه می کنیم تا همه ی قضایا یقینیه بشوند و برای برهان استفاده شوند.

علمای دیگر غیر از شیخ اشراق، اقسام قضایا را از یکدیگر جدا کردند یعنی ممکنه و فعلیه و دائمه را از ضروریه جدا کردند و در خود ضروریه، اقسام را از هم جدا کردند و گفتند می توانیم به تمام قضایا یقین پیدا کنیم. وقتی گفته می شود « الانسان کاتب بالامکان العام » معنایش این است: من به این قضیه یقین داریم ولی در حد امکان یعنی در حدی که رابطه، رابطه ی امکانی باشد و به قضیه « الفلک متحرک دائما » اعتقاد دارم ولی در حدِ دوام اعتقاد دارم. پس همه ی قضایا مورد اعتقاد ما هست و به همه آنها جزم دارم ولی توجه به کیفیت آن هم دارم. پس منافات ندارد که قضیه، ممکنه باشد و در عین حال یقینی باشد یا قضیه، فعلیه باشد و در عین حال یقینی باشد. اگرچه شیخ اشراق این کار را کرده تا همه ی قضایا ضروری و یقینی بشوند ولی ما در سایر قضایا اگر این کار را نکنیم یعنی ضروری نکنیم باز هم یقینی هستند لذا گفته شده که ما از یک قضیه ی ممکنه هم می توانیم برهان را تشکیل دهیم ولی باید توقع داشته باشیم که نتیجه، ممکنه باشد. این مطلب همه در برهان شفا گفته شده هم در اشارات گفته شده است. البته در مقدمات برهان چند شرط شده یکی از آن شرطها این است که مقدمه ی برهان، ضروری باشد. جوابی که داده شود همین است که این قضیه ی ممکنه در ممکن بودن، ضروری است. البته به نظر عبارتِ شرح اشارات نشان می دهد که مرحوم خواجه معتقد به این مطلب است.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج ۱، ص ۲۶۴، سطر ۴، نشر ناب.

با توجه به توضیحاتی که داده شد می توان هم کار شیخ اشراق را معنا کرد هم کار سایر علماء و منطقیین را امضا کرد. اینطور نیست که شیخ اشراق سایر منطقین را تخطئه کرده باشد و کارشان را باطل کرده باشد. هر دو کار درست است باید بررسی کرد که ترجیح با کدام است.

پس بحث اولی این شد که کدام یک کارشان صحیح است و کدام یک غلط است؟ بیان شد که کار هر دو صحیح است بحث دیگر این است که از بین این دو کلام، کدام یک ترجیح دارد؟

مرحوم سبزواری می فرماید اینکه بگوییم « در تمام قضایا، ضرورت محفوظ است » را قبول داریم. چون در تمام قضایا، ضروری است یقینیه هم هست و آماده هست تا مقدمه ی برهان قرار بگیرد اما اگر بتوانیم این ضرورت را تفصیل دهیم و تفاوت بین ضرورت ذاتی و وصفی و وقتی درست کنیم و همچنین تفاوت درست کنیم بین محمولی که جدا نمی شود و نمی تواند جدا شد که به آن، ضروری می گوییم و محمولی که جدا نمی شود و می تواند جدا شود که به آن دائم می گوییم. این تفاوت ها اگر بیان شود شخص با درایت بیشتر و فهم بالاتری وارد سالبه می شود و ما این را ترجیح می دهیم. ما ضروریه بودنِ قضایا را قبول داریم ولی تفصیل قضایا و تفهیم جزء جزء قضایا و اقسام گوناگون قضایا را لازم می دانیم به این جهت از سایر منطقیین تبعیت کردیم و از شیخ اشراق تبعیت نکردیم لذا توجه کردید که در قسمتِ موجهات، همه ی اقسام موجهه را بیان کردیم.

ص: ۳۹

توضیح عبارت

لکننا قد اقتفینا إثرهم

« إثر » به معنای « ردّپا » است، یعنی ما بدنبال منطقیین رفتم. ضـمیر « هم » به منطقیین برمی گردد. مصنف تعبیر به « إثره » نکرد تا بیان می کند به دنبال شیخ اشراق رفتیم.

اذ ذلک التفصیل شرح ما حتم

ترجمه: زیرا آن تفصـیلی که بقیه گفتنـد « و مـا در غوصِ قبلی به بیـان آن پرداختیم » شـرحِ چیزی بود که شـرحش لازم بود « یعنی شـرحِ تفکیک اقسام قضـیه بود و این تفکیک لازم بود انجام شود و ما هم ناچار بودیم این تفکیک را شـرح بـدهیم و الا حرفِ شیخ اشراق را قبول داریم که می گوید همه جا قضایا ضروریه هستند ».

نکته: تصـرفاتی که شـیخ اشـراق در منطـق انجـام داده به آن صـورت نبـوده که منطقِ اشـراق را از منطق مشـاء جـدا کنـد چون تصـرفات غالباً در نامگـذاری بود و در اینجـا تصـرفش به صورت جمع کردن اقسـام در یک قسم بوده و خیلی تفاوت نداشـته است. حتی منطق صـدرا هم بـا منطق مشاء تفاوتِ اساسـی نـدارد. لـذا گاهی از بنـده _ اسـتاد _ سوال می کننـد که چه کتاب منطقی بخوانیم؟ می گویم هر کتاب که خوانـدی اشـکال نـدارد چون در منطق، منطق های مختلف نیست تا گفته شود که اول این منطـق را بخـوان و بعـداً آن منطق را بخوان بلکه می گویم ابتـدا کتـابِ آسـان را بخوان بعـداً کتـابِ مشـکل را بخوان. اگر توانستی ابتـدا کتابِ مشـکل را بخوانی همان را بخوان. برخلاف فلسـفه که ابتـدا بایـد کتب مشائی خوانده شود بعداً اشـراق را خواند و در پایان حکمت متعالیه را خواند چون اشراق ناظر به مشاء است و حکمت متعالیه ناظر به هر دو است.

ص: ۴۰

ای للضروره مراتب متفاوته

« ضرورت » دارای مراتب متفاوته است. قضایا دارای اقسامی هستند که بعضی از آنها ضروری هستند و بعضی ضروری نیست و وقتی وارد ضرورت می شوید خود ضرورت دارای اقسام مختلفی است چون بعضی از آنها ذاتی اند و بعضی از آنها وصفی اند و بعضی وقتی اند و بعضی ها ضرورتی هستند که با دوام جمع شدند و بعضی ها ضرورتی هستند که به دوام کاری ندارند. توضیح اینها در ادامه می آید.

فینبغی ان یتبه علی ان الضروره الذاتیه غیر الضروره الوصفیه و غیر الضروره الموقته

سزاوار است آگاهی داده شود که ضرورت ذاتی غیر از ضرورت وصفی است و این دو غیر از ضرورت موقته هستند.

و ان التی مع استحاله الانفکاك غیر التی فی ضمن الدوام الذی لا معها

و اینکه ضرورتی که همراه با استحاله ی انفکاك است مثل ضرورت حیوانیت برای انسان غیر از آن ضرورتی است که در ضمن دوام است و با استحاله ی انفکاك همراه نیست فقط با عدم انفکاك همراه است مثل ضرورت حرکت برای فلك که دوام دارد ولی با استحاله ی انفکاك همراه نیست.

نکته: مصنف « ضروره » را در اینجا به معنای عدم انفکاك گرفته و آن را به دو قسم تقسیم کرده است. یکی عدم انفکاکی می باشد که همراه استحاله است و اسم آن را اصطلاحاً ضرورت می گذاریم و دیگری عدم انفکاکی می باشد که همراه استحاله نیست و اسم آن را اصطلاحاً دوام می گذاریم. مصنف « ضرورت » را مطلق گرفته تا شامل هر دو شود که اگر با « استحاله » همراه شود ضرورتِ اصطلاحی می شود و اگر با « استحاله » همراه نشود دوامِ اصطلاحی می شود.

ص: ۴۱

و قس علیها

ما اقسام ضرورت را بیان کردیم و گفتیم که باید از یکدیگر تفکیک داشته باشند و ضرورت را با دوام سنجیدیم الان با این عبارت بیان می کند که ممکن است کسی ضرورت را با فعلیت بسنجد یا با امکان بسنجد. در اینصورت لازم است که بین ضرورت و امکان فرق گذاشت و بین ضرورت و فعلیت فرق گذاشت به همین جهت همه ی اقسام را بیان کردیم.

نعم مطلق الضروره اصل محفوظ فیها

مطلق ضرورت و اصل ضرورت در همه ی این قضایا محفوظ است اما این ضرورت دارای فروعاتی است ما خواستیم فروعات را توضیح دهیم چون توضیح فروعات لازم است. شیخ اشراق به اصل اکتفا کرده ولی ما اصل را گفتیم و فروعات را هم ضمیمه کردیم. کار ما مسلماً بهتر است.

لم ی حرِ ای ما لاق تفریط لنا

گاهی عباراتی آورده می شود مثلاً- گفته می شود « و بالحری نقول کذا ». لفظ « بالحری » را به اینصورت معنا می کنید « مناسب، اینچنین است » یا « لایق، اینچنین است ». لفظ « لم یحر » در اینجا از همان ماده ی « بالحری » است لذا به معنای « لایق نیست » و « مناسب نیست » می باشد.

در ترجمه عبارت لفظ « لنا » را مقدم بر « تفریط » کنید اما در شعر ناچار شده که موخر کند.

مصنف می فرماید در باب قضایای موجهه، نه تفریط سزاوار است و نه شطط « یعنی افراط » سزاوار است برای ما هیچکدام از این دو مناسب نیست بلکه باید حد وسط را طی کنیم چون خداوند تبارک ما را امت وسط قرار داده لذا ما باید در همه جا حد وسط را رعایت کنیم یعنی نه باید تفریط کنیم و بگوییم قضایای مهمّه را ذکر نمی کنیم و نه باید افراط کنیم و بگوییم موجباتی که انسان در طول عمر خودش با آنها سر وکار ندارد را ذکر کنیم چنانچه بعضی ها این کار را کردند و بحثِ موجهات در کتاب منطقی، به اندازه ی کتاب شده. مثلاً موجهات شرطیه را گفتند و دوباره شرطیه هایی که طولانی بوده، موجهاتش را گفتند. مثلاً یک قضیه شرطیه ای است که مراتب از چند شرطیه شده است چون هر شرطیه مرکب از دو حملیه می شود دوباره یک شرطیه را بیاورید که مقدم باشد و شرطیه ی دیگر تالی شود در اینصورت از چهار جمله تشکیل شده و در هر حملیه یک جهت بیاورید تا موجهه درست شود علی الخصوص اگر جهاتِ این موجهات فرق کند.

ترجمه: برای ما لیاقت ندارد و مناسب نیست که تفریط کنیم و شطط و افراط کنیم.

بان لا نذکر احکام القضایا المهمه بالتحریر الخالی عن الحشو و الزائد

« المهمه » صفت « القضایا » است اگر صفت « احکام » هم باشد اشکال ندارد.

مصنف با این عبارت نحوه ی تفریط را بیان می کند به اینکه احکامِ قضایای مهمه را ذکر نکنیم.

« بالتحریر » متعلق به « نـذکر » است نه « تفریط » یعنی بیان تفریط نمی کنـد و نمی گوید تفریط و کم کردن به این است که ما مطلب خودمـان را تحریر کنیم و از حشو و زوائـد خـالی کنیم. این کـار، تفریـط نیست این، کـار خوبی است. پس « بالتحریر » متعلق به « نـذکر » است یعنی « ما ترک نکنیم ذکرِ به نحو تحریر را » به عبارت دیگر « ذکرِ محرَّرانه را ترک نکنیم » یعنی ذکر کنیم ولی با تحریری که خالی از حشو و زائد است ذکر کنیم.

و لا شطط بالاطناب فی الموجهات کما فعله بعض المتاخرین

مراد از « شطط » افراط است خود مصنف تعبیر به « بالاطناب فی الموجهات » می کند یعنی حرفهای بی فایده زدن انجام ندهد. اگرچه ممکن است این حرفها علمی باشد ولی بی فایده می باشد.

ترجمه: شطط یعنی اطناب در موجهات داشته باشیم همانطور که بعضی از متاخرین این را انجام دادند.

و قد جعلنا الله من امهٍ وسط کما قال فی کتابه المجید (و کذلک جعلناکم امه وسطا) (۱)

برای ما سزاوار نیست که تفریط یا افراط داشته باشیم بلکه باید حد وسط را انتخاب کنیم و به طور متوسط حرف بزنیم تا خالی از افراط و تفریط باشد چون خداوند _ تبارک _ ما را امت وسط قرار داده و از ما خواسته که کار ما هم کار وسط باشد یعنی منـاسب باشـیم بـا آنچه که خداونـد _ تبارک _ ما را قرار داده است. چون خداونـد _ تبارک _ ما را خالی از افراط و تفریط قرار داده پس ما هم کار خودمان را خالی از افراط و تفریط قرار دهیم.

ص: ۴۳

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۴۳.

صفحه ۲۶۴ سطر ۱۰ قوله « و الجهه »

آخرین بحثی که درباره موجهات می شود این است که جهت « آنطور که قبلاً تعریف شد » کیفیت نسبت است یعنی عارض بر نسبت است و نسبت یک معنای حرفی است و آنچه که عارض بر معنای حرفی شود معنای حرفی می شود. آیا می توان جهت را به عنوان یک معنای اسمی در یک جا مطرح کرد یا در همه جا باید آن را معنای حرفی قرار داد؟ شیخ اشراق « امکان » را که معنای حرفی می باشد جزء محمول قرار داد و آن را معنای اسمی کرد چون آن را حمل کرد و گفت « الانسان ممکن الکتابه ». جهات دیگر را هم به همین صورت بیان کرد که می توان جهات را جزء محمول قرار داد. اگر جهت را جزء محمول قرار دادید قضیه ی شما حتما ضروری می شود. مصنف می فرماید: اگرچه ما می توانیم این کار را بکنیم و جهت را به عنوان یک معنای اسمی بگیریم ولی در بحث قضایا چون جهت، کیفِ قضیه می باشد و به عبارت دیگر کیفِ نسبت است ما مثلاً خود مکیف که نسبت است باید معنای حرفی قرار دهیم. به عبارت دیگر نسبت، معنای حرفی است یعنی « ما به ینظر » است یعنی ما به توسط این نسبت به محمول و موضوع نظر می کنیم اگر « ما به ینظر » نبود موضوع از محمول جدا بود و به همدیگر ارتباطی نداشتند ولی ما به توسط این نسبت، رابطه ی بین موضوع و محمول را می بینیم و حالتِ موضوع و محمول را بدست می آوریم پس نسبت « ما به ینظر » است. مثل اینکه در آینه که نگاه می کنیم خود آینه را نگاه نمی کنیم بلکه صورت خودمان را به توسط آینه نگاه می کنیم. اما همین آینه که « ما به ینظر » است را می توان « ما فیه ینظر » کرد یعنی به خودش مستقلاً نظر کنیم و صورتِ خودمان را در آینه نبینیم بلکه خود آینه را ملاحظه کنیم که آیا مربع است یا مدور است و رنگ آن چیست؟

« نسبت » هم به همینصورت است که گاهی ممکن است به عنوان رابطه بین موضوع و محمول قرار داده شود اما گاهی ممکن است به اینصورت گفته شود که نسبت بر دو قسم است:

۱ _ نسبت خبری.

۲ _ نسبت انشائی.

در اینصورت لفظ « نسبت » به معنای اسمی گرفته شده که به دو قسم تقسیم شده.

کیفیت نسبت هم به این دو صورت است یعنی گاهی « ما به ینظر » است و گاهی « ما فیه ینظر » است یعنی « جهت » گاهی نحوه ی رابطه ی موضوع و محمول قرار داده می شود و به توسط این « جهت » معلوم می شود که موضوع و محمول چه حالتی دارد اما گاهی خود « جهت » مستقلاً مورد بحث قرار می گیرد. مثلاً « امکان » تقسیم به امکان استعدادی و امکان ماهوی و امکان استقبالی و امثال ذلک می شود.

پس مصنف می فرماید اگرچه می توانیم به این جهات، نظر استقلالی کنیم ولی جهات در قضایا مورد توجه استقلالی ما نیستند باید به صورت آلی نظر شوند یعنی آلت قرار داده شوند.

این عبارتی که مصنف می آورد یا اعتراضی بر شیخ اشراق است یا یک مطلب مستقل است. هر دو احتمال دارد.

مرحوم سبزواری یک اعتراض به شیخ اشراق کرد و فرمود آنچه که بر تو لازم است شرح بدهی شرح ندادی. اعتراض دوم این بود که تو نسبتی را که باید « ما ینظر به » باشد را « ما ینظر فیه » کردی و نسبتی که کیفیت نسبت است را محمول کردی.

توضیح عبارت

ص: ۴۵

و الجهه و ان تَصِر فی بعض الملاحظات منسوبه محموله

جهت ولو در بعضی ملاحظات و لحاظ ها، می تواند منسوب « یعنی نسبت داده شده به موضوع » واقع شود « یعنی محمول شود لذا در ادامه تعبیر به محموله می کند و حرف ای را حذف کرده یعنی عبارت به اینصورت است منسوبه ای محموله ».

کالمعنی الحرفی الذی قد یصیر معناً اسمیا ملحوظا بالذات

مثل معنای حرفی که می توان آن را اسم قرار داد مثلاً گفته شود « کلمه علی وضعت لکذا » در اینجا لفظ « علی » مبتدی شده ولی این « علی » آن « علی » نیست که بتوند جر بدهد.

ترجمه: مثل معنای حرفی که گاهی معنای اسمی می شود یعنی بالذات ملاحظه می شود مثلاً گاهی خود « علی » ملاحظه می شود این را ملحوظ بالذات می گویند اما گاهی به توسط « علی » حالت زید ملاحظه می شود.

لکنها کمُکَیِّفیها الذی هو النسبه آله اللحاظ

« الذی هو النسبه » صفت « مکیف » است و « آله اللحاظ » خبر « لکنها » است.

این عبارت مربوط به « و ان تصر » است و به « کالمعنی الحرفی » کاری نداشته باشید. عبارت « کالمعنی الحرفی ... » جمله معترضه است و آن را ندیده بگیرید پس عبارت به اینصورت می شود « و الجهه و ان تصر منسوبه لکنها کمکیفیها آله اللحاظ » یعنی جهت ولو اینکه منسوب می شود لکن این جهت مثل مکیفش « چون جهت، کیف بود و مکیف به معنی صاحب کیف است » که نسبت است آلتِ لحاظ می باشد. به عبارت دیگر جهت ولو در بعضی ملاحظات مصنف منسوب می شود لکن این جهت، آلتِ لحاظ است نه ملحوظ استقلالی، مثل مکیفش که نسبت است و آلت لحاظ می باشد یعنی همانطور که مکیفش که نسبت است آلتِ لحاظ است نه ملحوظ استقلالی، خود جهت هم آلت لحاظ است نه ملحوظ استقلالی، اگرچه می توان آن را ملحوظ استقلالی هم قرارش داد.

ص: ۴۶

لفظ مکیف را بتوان به کسر یاء خواند یعنی صاحب کیفیت و می توان به فتح یاء خواند یعنی کیفیت داده شده. اگر به کسر یا بخوانید می گوییم جهت، کیفیت دهنده است و نسبت، کیفیت داده شده است پس جهت را می توان مکیِّف گفت و نسبت را مکیَّف گفت ولی اگر کسی خواست می تواند مکیف بالکسر بگوید و مرادش صاحب کیفیت باشد در اینصورت بر نسبت هم می توان اطلاق کرد ولی اگر مکیف بالفتح خوانده شود بهتر است.

و فی ذاتها المرآه ای مثلها فی انها ما بها ینظر لا ما فیها ینظر

به شعر توجه کنید که به اینصورت است « و الجهه و ان تصر منسوبه فی ذاتها المراه » که به این معنا است، « و الجهه و ان تصر منسوبه لکن فی ذاتها المراه » که لفظ « لکن » در شعر نیامده است. لفظ « فی ذاتها » در مقابل « فی بعض الملاحظات » است. یعنی جهت را در بعضی لحاظ ها منسوب می کنید ولی فی ذاته منسوب می کنید یعنی آن لحاظ را از آن بگیر و بعض الملاحظات را نداشته باش. خودش را نگاه کن که یک معنای حرفی است و مثل مرآه و آلت است. اما اگر فی بعض الملاحظات باشد می توان آن را منسوب و محمول کرد اما اگر فی ذاتها نگاه شود و لحاظ کنار گذاشته شود می بینید که وضع شده برای اینکه آلت لحاظ باشد.

ترجمه: جهت در ذاتش « یعنی با قطع نظر از ملاحظه ی خاصی که داری » مثل مرآه است در اینکه نسبت، چیزی است که به توسط آن در حال چیزی دیگر نظر می شود نه اینکه نسبت، ما فیها ینظر باشد یعنی چیزی باشد که در خودش نظر شود.

ص: ۴۷

« ای مثلها »: مصنف با این عبارت لفظ کاف در فی ذاتها را آشکار کرده یعنی عبارت به اینصورت بوده « کذاتها »

« فی انها... » بیان وجه شبه است.

و مطلوبه بهل حتی تکون محمول العلم

در « هـل » اگر بسیطه باشـد وجود برای شـیء طلب می شود و اگر مرکبه باشـد وجود مقیـد طلب می شود. در « هـل » بسیطه سوال می شود که آیـا زیـد موجود است یـا نه؟ اما در « هل » مرکبه سوال می شود که آیا زیـد کاتب است یا نه؟ پس در واقع در « هل » همیشه سوال از محمول می شود یعنی یکبار از موجود بودن زیـد سوال می شود یکبار از کاتب بودن زید سوال می شود. اگر جهت را منسوب « یعنی محمول » قرار دهیـد با « هل » می توان از این جهت سوال کرد چون « هل » سوال از محمول می کند با بیانی که گفته شد.

از امری که آلت باشـد نمی توان با « هل » سوال کرد در ما نحن فیه اگر « نسـبت » را آلت قرار دهید با « هل » نمی توان از آن سوال کرد یعنی مطلوب به « هـل » نیست و اگر « نسـبت » یـا « جهت » را محمول قرار دهیـد. مطلوب به « هل » هست یعنی می توان با « هل » از آن سوال کرد.

ترجمه: نه اینکه جهت، مـا فیهـا ینظر و مطلوب به هـل باشـد تا محمولِ علم « یعنی محمول مسأله » قرار بگیرد « مراد از محمول علم یعنی محمول مسأله چون هر مسأله ای خودش علم است ولی علمِ جزئی می باشد ».

بیان تعریف نقیض و حکم آن/ موجهات/منطق/شرح منظومه. ۹۵/۰۶/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان تعریف نقیض و حکم آن/ موجهات/منطق/شرح منظومه.

غوص فی التناقض (۱)

بحث در تفسیر تناقض و بیان احکام تناقض و ذکر شرائط تناقض است. اگر شیئی را رفع و نفی کنیم مثلًا بگوییم « لا انسان». در اینصورت مرفوعی داریم که «انسان» است و رفعی داریم که « لا انسان» است. مرفوع با رفع، نقیض هستند یعنی «لا انسان»، نقیض «انسان» است و «انسان» هم نقیض «لا انسان» است. پس رفع، نقیض مرفوع است و مرفوع هم نقیض رفع است. مرفوع، خلاصه ی مرفوعٌ به است یعنی «انسان» مرفوع است به سبب رفعی که «لا» است. پس «انسان» مرفوعٌ به است و به عبارت خلاصه، مرفوع است. و «لا انسان»، رفع است. مصنف الان بیان می کند نقیض هر شیئی، رفع آن شیء یا مرفوعٌ به آن شیء است. نقیض انسان، رفع انسان است و نقیض لا انسان، مرفوعٌ بِهِ «لا انسان» است. و مرفوعٌ بِهِ «لا انسان» یعنی همان انسانی که با این رفع، رفع شده است. پس هر شیئی را که ملاحظه کنید نقیضش، رفعش می باشد یا مرفوعش می باشد.

توضیح عبارت

غوص فی التناقض

در این فصل تعریف تناقض و احکام آن و شرائط آن بیان می شود.

نقیض کلٍّ ای کل شیء رفع ای رفعه او مرفوع به

لفظ «کل» اضافه به «شیء» شده و در ضرورت شعریه لفظ «شیء» حذف شده و تنوین بدل از آن است. الان در تفسیر «کل» لفظ «شیء» آورده می شود.

ص: ۴۹

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۶۵، سطر۳، نشر ناب.

«رفعٌ»: تنوین آن بدل از مضاف الیه می باشد که همان ضمیر است و به « شیء » برمی گردد. ضمیر «مرفوع به» را می توان به « رفع » و می توان به « شیء » برگرداند یعنی انسان، مرفوع است به رفع یا مرفوع است به آن شیئی که عبارت از «لا انسان» است.

ترجمه: نقیض هر شیئی یا رفع آن شیء است یا چیزی است که مرفوع به آن رفع است.

فاللا انسان نقیض الانسان لکونه رفعاً له

مصنف عبارت قبلی را با مثال توضیح می دهد و می فرماید «لا انسان» که رفعِ «انسان» است نقیض «انسان» می باشد.

ترجمه: «لا انسان» چون رفع «انسان» است پس نقیض «انسان» است.

و الانسان نقیضه لکونه مرفوعاً بالرفع

ترجمه: «الانسان» نقیض « لا انسان» است به خاطر اینکه «انسان» با آن رفع که «لا» یا «لا انسان» است رفع شده است.

نکته: در عبارتِ کتاب، هر دو طرف «یعنی هم رفع و هم مرفوع» توضیح داده شد اما در عبارت مشهور فقط یک طرفِ نقیض ذکر شده است و گفتند «نقیض کل شیء رفعُه» و مرفوع بیان نشده است. آیا این عبارتِ مشهور ناقص است؟ چه کار کنیم تا از نقص دربیاید؟ دو راه ذکر شده

راه اول: بعضی ها این عبارت مشهور را قابل اصلاح ندیدند لذا آن را تبدیل کردند و گفتند «رفع کل شیء نقیضه» یعنی رفع «انسان»، نقیضِ «انسان» است که عبارت از «لا ـ انسان» می باشد و رفعِ « لا انسان»، نقیضِ «لا انسان» است که عبارت از «لا لا انسان» می باشد و تبدیل به «انسان» می گردد.

ص: ۵۰

نکته: «نقیض کل شیء رفعه» یعنی نقیضِ انسان، رفع انسان است به عبارت دیگر « لا انسان » رفع « انسان » است ولی « انسان » رفع « انسان » نیست رفع « لا ـ انسان » هم نیست چون « انسان » امر اثباتی است و رفع نمی باشد. این عبارت بیان می کند که نقیض، خود رفع است لذا «انسان» چون رفع نیست پس نقیض نیست اما در عبارتِ «رفع کل شی نقیضه» توجه کنید که اگر «انسان» را رفع کنید تبدیل به «لا انسان» می شود و اگر «لا انسان» را هم رفع کنید تبدیل به «لا لا انسان» می شود. در عبارت دوم بیان می کند اگر هر شیئی را رفع کنید «چه انسان را رفع کنید چه لا انسان را رفع کنید» نقیض درست شده است اما در عبارت اولی می گوید اگر شیئی را رفع کنید آن رفع، نقیض است. در اینصورت چیزی که رفع نیست نقیض هم نیست. در این مثال انسان، رفع نیست.

راه دوم: مرحوم سبزواری همان تعریف اول را تکمیل می کند و می گوید ما در «رفع» تصرف می کنیم و می گوئیم عبارت «نقیض کلی شیء رفعه» را انتخاب می کنیم ولی لفظ «رفع» مصدر است و مصدر دو معنا دارد گاهی به معنای اسم فاعل می آید و به معنای «رافع» است گاهی به معنای اسم مفعول می آید و به معنای «مرفوع» است. در اینصورت گفته می شود «نقیض کل شیء رافعُه» یعنی نقیضِ انسان، رافع انسان است که «لا ـ انسان» می باشد. یا «نقیض کل شیءٍ مرفوعه» یعنی نقیض «لا انسان»، مرفوعش است که «انسان» می باشد.

ص: ۵۱

توجه کنید که در اینجا استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نیست بلکه با دو لحاظ می باشد. یکبار رفع به معنای مرفوع و بار دیگر به معنای رفع گرفته می شود. اگر هم استعمال لفظ در دو معنا باشد بعضی ها اجازه دادند که مرحوم سبزواری هم از همین قبیل افراد است. مرحوم سبزواری تعبیر به «استعمال لفظ در دو معنا» نمی کند ما اسم آن را «استعمال لفظ در دو معنا» گذاشتیم مصنف می فرماید: «من رفع را تعمیم می دهم و عام می گیرم نه اینکه دو معنا برای آن درست کنم» به عبارت دیگر مصنف لفظ «رفع» را لفظی قرار می دهد که عام باشد و دو مصداق را ارائه دهد که یکی مصداقِ رافع و یکی مصداق مرفوع است.

تعمیم رفع لهما ای الیهما مرجوع

کلمه «رفع» در قول مشهور که می گوید «نقیض کل شیء رفعه» را تعمیم بده. این تعمیم به آن رفع و مرفوع که در مصرع قبل ذکر شد رجوع داده شده است. یعنی به جای اینکه «رفع» و «مرفوع» هر دو ذکر شود کلمه ی «رفع» تعمیم داده می شود.

ترجمه: کلمه ی «رفع» اگر تعمیم داده شود این تعمیم به رفع و مرفوع رجوع می کند.

لما قال بعضهم: نقیض کلشیء رفعه و فُهِمَ منه التخصیص بمثل اللا انسان و لم یشمل عین الشیء بدل بعضهم هذا بقوله: رفع کلشیء نقیضه و بعضهم عمّم الرفع بان المصدر بمعنی القدر المشترک بین المبنی للفاعل و المبنی للمفعول

« بدل » جواب « لما » است.

ترجمه: چون بعضی ها گفتند «نقیض کل شیء رفعه» و از این کلام، تخصیصِ نقیض به مثل « لا انسان» فهمیده شد و این نقیض، شامل عینِ شیء «مثلاً انسان» را نشد بعضی ها این جمله را تبدیل به «رفع کل شیء نقیضه» کردند و بعضی ها «رفع» را تعمیم دادند به اینکه مصدر به معنای قدر مشترک بین مبین للفاعل و مبنی للمفعول است. «یعنی مصدر طوری است که مشترک بین این دو است».

ص: ۵۲

« و لـم يشـمل عين الشـیء »: «لاـ انسـان» عین «شـیء» نیست بلکه ترکیـبی از «عین» و «لاـ» است. اگر «لاـ» را برداریـد «عین» که «انسـان» است بـاقی می مانـد. این تعریف شاملِ عین شـیء یعنی شامل آن امر اثباتی نشـد بلکه شامل نفی شـد لـذا این تعریف یکی از دو طرفِ نقیض را افاده نکرد. فقط یک طرف را افاده کرد.

و هذا معنی قولنا: تعمیم ـ الی آخره ـ

قولِ ما که گفتیم «تعمیم رفع لهما ای الیهما مرجوع» اشاره دارد به کاری که بعضـی ها انجام دادند تا عبارت «نقیض کل شـیء رفعه» را جامع هر دو طرف نقیض قرار دهنـد. مصـنف می فرمایـد چون ما معنای دوم که تعمیم است را انتخاب کردیم لـذا در شعر خودمان از لفظ «تعمیم» استفاده کردیم.

من احد الشطرین لا مناص ای من احکام النقیضین انه لا یجوز رفعهما و لا جمعهما

تا اینجا تعریف نقیض بیان شد از اینجا می خواهد حکم نقیضین را بیان کند.

حکم نقیضـین: هر دو نقیض صادق اند یعنی با هم جمع نمی شوند. هر دو کاذب نیستند یعنی رفع نمی شوند. اینطور نیست که هر دو کـاذب باشـند یعنی رفع شونـد یا هر دو صادق باشـند یعنی جمع شونـد بلکه یکی از دو طرف صادق است و یکی از دو طرف کـاذب است. بنـابراین یکی از دو طرف به ناچـار حاصـل است. منصف می فرمایـد: «من احـد الشـطرین لا تناقص» یعنی چاره ای از یکی از دو طرف نیست.

«الشـطر»: به معنـای نیمه یا پاره از هر چیزی را می گوینـد. کانه نقیض را یک مجموع لحاظ کرده که این طرفش را یک شـطر قرار داده و آن طرفش را یک شطر دیگر قرار داده است یعنی «انسان» و «لا انسان» یک مجموعه گرفته شده که نیمه ای از آن، «انسان» شـده و نیمه ی دیگر، «لا انسان» شـده است. هر دو نیمه نمی توانند با هم باشـند و هر دو نیمه هم نمی توانند با هم نفی شوند.

ص: ۵۳

«لا مناص » به معنای «لابد» است.

ترجمه: از یکی از دو طرف چاره ای نیست یعنی یکی از احکام نقیضین این است که رفع آن دو و جمع آن دو جایز نیست «بلکه باید حتماً یک طرف باشد و یک طرف نباشد».

و بالقضیه هنا ای فی المنطق لا فی الحکمه و غیرها اختصاص

مطلب بعدی این است که آیا تناقض در قضایا هست یا در مفردات هم تناقض راه دارد؟ این مسأله، مسأله ای است که در منطق طرح شده و نوعاً جواب دادند که تناقض در قضایا هست و در مفردات تناقض نداریم. لذا «انسان» و «لا انسان» تناقض ندارند اگر تناقض دارند به خاطر این است که به قضیه برمی گردند. مثلاً «الانسان انسان» با «الانسان لا انسان» تناقض دارد. سپس این دو قضیه را خلاصه می کنند و موضوع را در هر دو حذف می کنند و محمول که «انسان» و «لا انسان» است باقی می ماند.

مرحوم سبزواری می فرماید: در بحث منطقی، تناقض در قضایا است اما در غیر منطق لازم نیست تناقض در قضایا باشد تناقض در مفردات هم ممکن است. در منطق، نقیضین باید قضیه باشند تا گفته شود یکی موجبه و دیگری سالبه است یا یکی کلیه و دیگری جزئیه است. اگر مفرد باشد موجبه و سالبه یا کلیه و جزئیه گفته نمی شود چون اینها وصف برای قضیه می شوند. پس تناقض چون اقتضا می کند که یک طرف موجبه باشد و دیگری سالبه یا یکی کلیه و دیگری جزئیه باشد در قضیه اجرا می شود اما در غیر منطق لزومی ندارد تناقض در قضایا باشد بلکه در مفردات هم هست.

ص: ۵۴

ترجمه: و در اینجا یعنی در منطق نه حکمت و غیر آن، تناقض اختصاص به قضیه دارد.

و هو ای التناقض المنطقی اختلاف فی القضیتین بالذات

مصنف می خواهد تناقض را به نحو دیگری بیان و تفسیر کند که در ضمن تفسیر، شرط تناقض گفته شود و این در واقع اگرچه تفسیر تناقض است ولی در واقع ذکر شرائط تناقض است. شرط تناقض این است که متناقضین در سه چیز اختلاف داشته باشند که عبارت از کیف و کم و جهت است و در ۸ چیز توافق داشته باشند که عبارت از موضوع و محمول و شرط و اضافه و کل و جزء و قوه و فعل و زمان و مکان است. یعنی اگر کیفِ این قضیه ایجاب است کیفِ قضیه ی دیگر باید سلب باشد و اگر کمِّ این قضیه کلیت است کمِّ قضیه ی دیگر باید جزئیت باشد. و اگر جهت این قضیه ضرورت است جهت قضیه ی دیگر باید امکان باشد. مصنف تعریف جامعی می آورد که هر دو شرط در آن وجود دارد یعنی هم شرط اختلاف و هم شرط توافق در آن هست. بعد از اینکه آن تعریف جامع را می آورد می فرماید: متفرعاً بر آن مطلب باید اختلاف در کیف و کم و جهت داشته باشند و اتحاد در موارد دیگر داشته باشند. آن تعریف این است: «تناقضِ منطقی اختلافِ دو قضیه است در صدق و کذب ــ یعنی یکی صادق و یکی کاذب است ــ» لازمه ی اینکه دو قضیه در صدق و کذب اختلاف داشته باشند آن اختلافی است که ذکر شد و آن توافقی است که بیان شد یعنی لازمه ی دو قضیه در صدق و کذب این است که در کیف و کم و جهت مختلف باشند و در ۸ چیز دیگر توافق داشته باشند و اگر این اختلاف های سه گانه و توافق های ۸ گانه نباشد اختلاف در صدق و کذب درست نمی شود، ممکن است هر دو قضیه صادق باشند و ممکن است هر دو قضیه کاذب باشند.

ص: ۵۵

ترجمه: و تناقض منطقی «مصنف در ابتدای ورود در این فصل تناقض را معنا کرد ولی تعریف را مقید به تناقض منطقی نکرد اما الان می خواهد تناقض منطقی را تعریف کند که در تعریف، قضیه اخذ شود اما در تعریفِ قبلی قضیه اخذ نشد چون مطلق تناقض تعریف می شد چه تناقضی که در منطق می باشد و مربوط به قضایا است و چه تناقضی که در سایر علوم می باشد و اعم از این است که مربوط به قضایا و مفرد باشد. چون در قبل به صورت مطلق تعریف می کرد اسمی از قضیه نیاورد اما الان می خواهد تناقض منطقی را تعریف کند. پس توجه کنید که تکرار واقع نشده» اختلاف دو قضیه در صدق و همچنین در مِین «یعنی کذب» است.

«بالذات»: گاهی تناقض بین خود دو قضیه است اما گاهی تناقض بین یک قضیه و مرجعِ قضیه دیگر است نه اینکه بین خود دو قضیه باشد یعنی این قضیه با خودِ قضیه ی دوم تناقضِ بالقوه دارد یعنی می تواند تناقض داشته باشد اگر رجوع داده شود. اما با مرجعِ قضیه دوم تناقض بالفعل دارد.

اگر گفته شود «زید انسان» و «زید لا انسان» یا «زید لیس بانسان» بین خودشان تناقض است و لازم نیست یکی از این دو قضیه به چیزی رجوع داده شود. اما اگر گفته شود «زید انسان» و «زید لا ناطق» تناقض بین این دو قضیه نیست مگر اینکه «لا ناطق» را به «لا انسان» برگردانید چون «ناطق» با «انسان» تساوی دارد اگر «لا ناطق» بیاورید مثل این است که «لا انسان» آورده شده است.

مصنف با قید «بالذات» بیان می کند که این دو قضیه باید اختلاف بالذات داشته باشند یعنی این دو قضیه خودشان با هم اختلاف در صدق و کذب داشته باشند نه اینکه خودِ یکی از این دو قضیه با مرجع قضیه ی دیگر اختلاف در صدق و کذب داشته باشند.

ص: ۵۶

خرج مثل: «زید انسان» و «زید لا ناطق» فانهما نقیضان بالعرض و فی قوه النقیضین

با قید «بالذات» این دو قضیه خارج شد چون این دو، نقیضانِ بالعرض اند نه بالذات. یعنی با واسطه ی آن قضیه ای که مرجع است تناقض درست می شود. در این مثال، چون محمول ها فرق کرده لذا تناقض وجود دارد اما چون محمول ها با هم مساوی اند تناقضِ بالقوه هست. یعنی انسان و ناطق دو محمول هستند پس ظاهراً تناقض بین آنها نیست ولی چون ناطق به انسان یا انسان به ناطق ارجاع داده می شود تناقض درست می شود.

فی الصدق کذا فی المین

اختلاف در صدق و همچنین در کذب داشته باشند. «مین» به معنای کذب است.

ای لابد ان یقتسما الصدق والکذب فلا یصدقان معاً و لا یکذبان معا

وقتی دو قضیه طرح می شود این دو قضیه صدق و کذب را بین خودشان تقسیم می کنند یکی، صدق را برمی دارد و می گوید من صادقم و دیگری کذب را برمی دارد و می گوید من کاذبم. هر دو نمی توانند صدق را بردارند و بگویند ما صادق هستیم و با هم جمع شوند هر دو هم نمی توانند کذب را بردارند و بگویند ما کاذب هستیم و هر دو رفع شوند.

ترجمه: باید صدق و کذب را بین خودشان تقسیم کنند نه با هم صدق کنند نه با هم کذب کنند.

فاختلفا کیفاً ای فی الایجاب و السلب و کماً ای فی الکلیه و الجزئیه و جهه عند المتاخرین

نتیجه ی این بحث «که اگر دو قضیه اختلاف بالذات در صدق و کذب داشتند» این می شود که دو قضیه در کیف خودشان اختلاف داشته باشند «یعنی یکی موجبه و یکی سالبه باشد و دو قضیه در کمّ خودشان اختلاف داشته باشند «یعنی یکی کلیه و یکی جزئیه باشد » و دو قضیه در جهت خودشان اختلاف داشته باشند که اختلاف در جهت را متأخرین از منطقیون اعتبار کردند و قدما آن را معتبر نمی دانستند.

ص: ۵۷

روشن است که اگر دو قضیه هر دو موجبه باشند هر دو صادق یا هر دو کاذب می شوند ولی اگر یکی موجبه و یکی سالبه باشد و هر دو هم یک چیز را بیان می کنند و یک موضوع و یک محمول دارند یکی صادق و یکی کاذب است. پس اختلافِ در صدق، ایجابِ اختلاف در کیف می کند همچنین اگر هر دو قضیه کلی باشند با توجه به اینکه موضوع و محمول یکی است ممکن است هر دو قضیه صادق یا هر دو قضیه کاذب باشد هکذا اگر هر دو قضیه جزئی باشند. اما اگر یک قضیه کلی باشد و قضیه ی دیگر جزئی باشد حتما یکی صادق و یک کاذب است. هکذا در جهت یعنی اگر هر دو قضیه ادعای ضرورت کنند ممکن است هر دو صادق یا هر دو کاذب باشند همچنین اگر هر دو قضیه ادعای امکان می کنند ممکن است هر دو صادق یا هر دو کاذب باشند اما اگر یکی ادعای ضرورت و یکی ادعای امکان کند حتماً یکی صادق است و یکی کاذب است. ادعای امکان یعنی فکّ موضوع از محمول ممکن است اما ادعای ضرورت یعنی فک آنها جایز نیست، جایز بودن با جایز نبودن تناقض دارد.

بیان وحدت در تناقض/ بیان تناقض منطقی/ بیان تناقض و احکام آن/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۶/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان وحدت در تناقض/ بیان تناقض منطقی/ بیان تناقض و احکام آن/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و الوحده فیما عدا هذه الثلاثه متجهه من الثمانیه المشهوره (۱)

ص: ۵۸

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۶۶، سطر ۱۰، نشر ناب.

تعریف تناقض بیان شد سپس آن را در منطق اختصاص به دو قضیه دادیم اما بیان شد که در غیر منطق اختصاص به دو قضیه ندارد علتش توضیح داده نشد ولی علتش روشن است چون در منطق بحث از مفردات نمی شود بحث در مرکبات است چه مرکباتی که می توانند قول شارح باشند که مرکب تام خبری نیستند چه مرکباتی که می توانند قضیه باشند و در حجت بکار می آیند که مرکبات تام خبری اند. در منطق بحث در قول شارح و قیاس است که هر دو مرکب می باشند. پس بحث در منطق، بحث در مرکبات است اگر بحث از مفردات می شود بحث مقدمی می باشد لذا تناقض در مفردات برده نمی شود.

در وقتی که خواستیم تناقض را در منطق توضیح بدهیم تعبیر به « اختلاف فی القضیتین » کردیم. چون تناقض در منطق مطرح بود. ولی قید « بالذات » هم آورده شد. در قید « بالذات » توضیح داده شد که تناقض بالعرض و بالقوه خارج می شود یعنی اگر دو چیز نقیض بالعرض باشند مراد ما نیست و اگر دو چیز نقیض بالقوه باشند مراد ما نیست بنده _ استاد _ در جلسه گذشته دو چیزی که در قوه ی نقیض باشند را توضیح دادم اما دو چیزی که بالعرض نقیض باشند را توضیح ندادم. در تناقض بالقوه مثال به « انسان » و « لا ناطق » زده شد که تناقض ندارند بلکه در قوه ی نقیضان هستند یعنی می توان ارجاع به متناقضین داد.

اما تناقض بالعرض در جایی است که با واسـطه متناقض اند یعنی اگر آن واسطه ملاحظه شود تناقض وجود دارد اما اگر واسطه ملاحظه نشود تناقض وجود ندارد مثلا در « انسان » و « لا ناطق » تناقض بالعرض است یعنی نیاز به واسـطه دارد. واسـطه عبارت از « الانسان ناطق » می باشد. همین قضـیه یا قضـیه « کل ناطق انسان » یا « کل انسان ناطق » که بیان تساوی « انسان » با « ناطق » را می کند واسطه می شود تا ما بین « انسان » و « لا ناطق » تناقض را ببینیم. اگر این واسطه یعنی اتحاد « انسان » با « ناطق » نبود بین « انسان » و « لا ناطق » تناقض نبود.

ص: ۵۹

بعد از این که این مطلب بیان شد، توضیح داده شد که در تناقض اینگونه است که دو قضیه با هم صادق نیستند و دو قضیه با هم کاذب نیستند بلکه یکی کاذب و یکی صادق است. سپس از این مطلب استفاده شد که چون باید یکی صادق باشد و یکی کاذب باشد پس حتما باید دو قضیه از نظر ایجاب فرق کنند یعنی اگر یکی سالبه است دیگری موجبه باشد زیرا اگر هر دو موجبه باشند ممکن است هر دو صادق یا هر دو کاذب باشند. همچنین هر دو قضیه باید در کمیت تفاوت کنند یعنی هر دو کلی نباشند یا هر دو جزئی نباشند. اگر یکی کلی است دیگری جزئی باشد علتش این است که اگر هر دو کلی باشند ممکن است هر دو صادق باشند یا اگر هر دو جزئی باشند ممکن است هر دو صادق باشند.

در ادامه بیان شد که اختلاف در جهت را متاخرین اضافه کردند مثل « کل انسان کاتب بالضروره » و « لاشیء من الانسان بکاتب بالضروره » که هر دو قضیه کاذب است. هم اثبات کتابت به نحو ضروره برای انسان، کاذب است هم نفی کتابت به نحو ضروره برای انسان، کاذب است اما اگر اینگونه گفته شود « کل انسان کاتب بالامکان » و « لاشیء من الانسان بکاتب بالضروره » که در یکی ادعای امکان و در دیگری ادعای ضرورت شد در اینصورت قضیه ی اولی صادق و قضیه ی دومی کاذب است. اگر در قضیه ی اولی ادعای ضرورت کنید و در دومی ادعای کتابت کنید قضیه ی اولی کاذب و قضیه ی دومی صادق می شود. بالاخره اگر اختلاف در جهت را رعایت کردید یکی صادق و دیگری کاذب می شود و تناقض برقرار می شود اما اگر اختلاف در جهت را رعایت نکنید ممکن است هر دو کاذب باشند وقتی هر دو کاذب بودند تناقض حاصل نمی شود. پس تناقض به اختلاف در جهت هم احتیاج دارد همانطور که احتیاج به اختلاف در کم و کیف دارد.

ص: ۶۰

تا اینجا در جلسه قبل بیان شده بود و مباحث تقریبا تکراری بود فقط چند نکته در لابلای بحث که بیان نشده بود، بیان کردیم. از اینجا اول بحث امروز باشد. در تناقض ۸ وحدت لازم است که اگر این وحدات باشند این قانونی که عبارت از « صدق یک قضیه و کذب قضیه ی دیگری » بود حاصل می شود اگر این ۸ وحدت نبودند این قانون حاصل نمی شد ما چون در تناقض این قانون را لازم داشتیم باید کاری کنیم که در همه متناقضان این قانون حاصل شود یعنی صدق احد القضیتین و کذب دیگری حاصل شود.

بیان ۸ وحدت در تناقض

۱ـ موضوع: دو قضیه که متناقض به حساب می آید باید موضوعشان واحد باشد مثلا وقتی گفته می شود « زید عالم هست » باید در قضیه ی نقیضش گفته شود « زید عالم نیست » نه اینکه بگوییم « عمرو عالم نیست ». اگر موضوع، عوض شد تناقض از بین می رود و هر دو قضیه می تواند صادق و می تواند کاذب باشد اینچنین نیست که یکی صادق و یکی کاذب باشد.

۲ ـ زمان: اگر اینگونه گفته شود « زید در این زمان عالم است »و « زید در زمان قبل که طفل بود عالم نبود » باز هر دو قضیه صادق است. اختلاف اگر در زمان باشد باز هم تناقض نیست و ممکن است هر دو قضیه صادق باشد. اما اگر توافق در زمان بود و گفته شود « زید الان عالم است » و « زید الان عالم نیست » در اینصورت تناقض درست می شود چون یک قضیه صادق است و قضیه ی دیگر کاذب است.

ص: ۶۱

۳ ـ مکان: اگر گفته شود « زیدی که در اینجاست عالم می باشد » و « زیدی که در منزل فلان شخص است جاهل می باشد و عالم نیست » در این دو قضیه اختلاف در مکان وجود دارد و هر دو قضیه صادق است.

۴ـ محمول: اگر گفته شود « زید عالم است » و « زید قادر نیست » در اینجا محمول ها فرق کرده و ممکن است هر دو قضیه صادق باشد. برای اینکه تناقض حاصل شود باید محمول در دو قضیه یکی باشد یعنی گفته شود « زید عالم است » و « زید عالم نیست » در اینصورت یک قضیه صادق می شود و قضیه ی دیگر کاذب می شود.

۵ ـ شرط: اگر شرط، اختلاف داشته باشد تناقض وجود ندارد مثلا گفته می شود « این جسم به شرط اینکه اسود باشد قابض بصر است » و « این جسم به شرط اینکه ابیض باشد قابض بصر نیست » اما اگر گفته شود « این جسم به شرط اینکه ابیض باشد قابض بصر است » و « این جسم به شرط اینکه ابیض باشد قابض بصر نیست » تناقض حاصل می شود.

۶ـ جزء و کل: اگر گفته شود « این انسان سیاه است » و « این انسان سفید است » این دو قضیه ظاهراً تناقض دارند ولی اگر مراد ما اینگونه باشد « کل پوست این انسان سیاه است ولی دندانهای این انسان سفید است » تناقض نخواهد بود چون جزئی از این انسان که دندان است سفید است ولی کل بدن این انسان سیاه است. در این مثال، جزئی سفید است و کل را سیاه قرار داده به شرطی که این کل شامل آن جزء نشود و الا در خود آن جزء دوباره تناقض می آید اما کلی مراد است که شامل آن جزء نیست چون کل پوست این انسان سیاه است ولی دندان که جزء پوست نیست سفید می باشد. اینجا را اختلاف به جزء و کل می گویند یعنی در یک قضیه، جزء مطرح می شود و در قضیه ی دیگر، کل مطرح می شود اما اگر در یک جا کل مطرح شد و در جای دیگر جزءِ همان کل مطرح شد در جزء، تناقض لازم می آید مثلا گفته شود « تمام دست این شخص سیاه است » و « کف دست این شخص سفید است ». « کف دست » جزء « دست » است و وقتی گفته شد « تمام دست سیاه است » معنایش این است که کف آن هم سیاه است. الان که گفته می شود « کف دست سفید است » در خود « کف دست » که جزء است تناقض گفته شد.

ص: ۶۲

پس جزء و کل، در جایی رافع تناقض است که کل باشد و جزئی باشد که از یک کل دیگر باشد نه اینکه این جزء، جزءِ همان کل باشد.

۷ــ اضافه: مثلاـ اگر گفته شود « غلامِ زید عالم است » و « غلامِ عمرو عالم نیست » تناقض وجود ندارد چون اضافه فرق می کند.

۸ــ قوه و فعل: مثلا اگر گفته شود « این شیء یعنی گُل که می خواهد بعداً عسل شود، حار نیست ولی وقتی عسل شد حار می شود » سپس بگوییم « عسل حار نیست » و « عسل حار است » مراد ما از عسلی که حار نیست عسل بالقوه می باشد که همان گُل است و مراد ما از عسلی که حار است عسل بالفعل می باشد. در اینجا تناقض وجود ندارد باید دو قضیه در قوه و فعل یکسان باشند یعنی اگر در قضیه ی اول، عسل بالقوه مطرح است در قضیه ی دومی هم عسل بالقوه مطرح شود و در قضیه ی اول، عسل بالفعل مطرح است در قضیه ی دومی هم عسل بالفعل مطرح شود.

تا اینجا معلوم شد که تناقض یعنی صدق یکی از دو قضیه و کذب دیگری متوقف بر این ۸ توافق است همانطور که متوقف بر آن سه اختلاف بود.

پس در تناقض دو شرط وجود دارد:

۱ــ اختلاف در آن سه امر.

۲ ــ توافق در این ۸ مورد.

توضیح عبارت

و الوحده فیما عدا هذه الثلاثه متجه من الثمانیه المشهوره

« متجه »: « اتجه الیه » یعنی روی به آن آورد. در اینجا به اینصورت معنا می شود که منطقیون به سمت وحدت اتجاه دارند و آن را اعتبار می کنند و قبول می کنند.

ص: ۶۳

« من الثمانیه المشهوره »: بیان « ما » در « فیما عدا » است. یعنی ماعدای این ثلاثه که در آنها توافق و وحدت شرط است عبارت از آن ۸ تای مشهور است.

ترجمه: وحدت بین دو قضیه در غیر از این سه امری که گفته شد « یعنی در غیر از کیف و کم و جهت » متجه است.

و هی ان یکون معنی المحکوم علیه و المحکوم به و الشرط و الاضافه و الکل و الجزء و القوه و الفعل و المتی و الاین غیر مختلف

« غیر مختلف » خبر « یکون » است.

« معنی المحکوم علیه »: یعنی معنای « محکوم علیه » مراد است نه لفظ « محکوم علیه »، به عبارت دیگر معنای موضوع مراد است چون گاهی ممکن است تعبیر به « زید » کنیم ولی گاهی تعبیر به « ابن فلان » کنیم که هر دو یک نفر است. در اینجا معناها یکی است ولو ظاهر آنها فرق کرد. البته اگر ظاهر اینها فرق کند تناقض آن، بالقوه می شود ولی باز هم می خواهیم جایی را درست کنیم که تناقض نباشد حتی تناقض بالقوه هم نباشد و الا اگر معنا فرق نکند و ظاهر لفظ فرق کند تناقض آن بالقوه است مثل « انسان » و « لا ناطق ». در اینجا هم « زید » با « ابن فلان » تناقض بالقوه دارد. بعد از اینکه بیان شود « زید » با « ابن فلان » یکی است تناقض، بالفعل می شود. اما اگر در جایی معنا، واحد بود و دانستیم که هر دو لفظ برای یک معنا می باشد تناقض حاصل می شود یعنی گفته شود « زید عالم است » و « ابن عمرو عالم نیست » و مراد از « زید » و « ابن عمرو » یک نفر باشد.

ص: ۶۴

لفظ « معنی » در « معنی المحکوم علیه » بر تمام ۸ مورد داخل می شود.

ترجمه: و آن ۸ مورد عبارتند از معنای محکوم علیه و معنای محکوم به و شرط و اضافه و کل و جزء و قوه و فعل و زمان و مکان، که این معنا غیر مختلف باشد.

اذ مع الاختلاف یجوز الصدق فی جمیع المواد فلا تناقض

« فی جمیع المواد »: یعنی مواد مهم نیست که کتابت باشد یا علم باشد یا هر چیز دیگر باشد. اگر اختلاف در موضوع حاصل شد ممکن است هر دو قضیه صادق باشد تناقضی حاصل نشود مثلا گفته شود « زید کاتب و عمرو لا کاتب » یا « زید عالم و عمرو لاعالم »

توجه کنید که بیان کردیم ماده ی قضیه یکی باشد و در تمام مواد، موضوع آن یکی باشد اگر موضوع، در تمام مواد مختلف شد، تناقضی نیست. اگر موضوع، مختلف شود ماده هم مختلف می شود چون ماده ی قضیه، یک طرفش موضوعش می باشد و یک طرفش محمولش می باشد اگر موضوع را عوض کنید ماده ی قضیه عوض می شود اگر چه ممکن است صورت قضیه عوض نشود به اینکه آن قضیه، حملیه است این قضیه هم حملیه باشد. پس مراد از « فی جمیع المواد » چه می باشد؟ توجه کنید توضیحی که بیان شد توضیح تامی نبود یعنی اگر گفته شود « در هر ماده ای اگر موضوع عوض شد ممکن است دو قضیه، صادق باشد » اگر موضوع عوض شود ماده، عوض می شود و نمی توان گفت در همه ی ماده ها اینگونه است. مراد از « جمیع المواد » چنانچه در صفحه بعد از مرحوم خواجه مطلبی نقل می شود این است: چه مواد امکانی، چه مواد ضروری چه مواد دوام و چه مواد فعلیت. پس مراد از ماده همان چیزی است که اگر ذکر شود به آن جهت گفته می شود نه اینکه مراد از ماده، ماده ی قضیه باشد چون می دانید که ماده دو اطلاق دارد. یکی مراد از ماده در مقابل صورت است. یعنی صورت قضیه این است که حملیه باشد مثلا، اما ماده ی قضیه این است که زید با عالم باشد اگر زید را بردارید ماده عوض شده اگر عالم را بردارید ماده عوض شده است. معنای دیگر این است که اگر به کیفیت نسبت تلفظ شود به آن، جهت لفظیه می گویند و اگر تصور کنید به آن، جهت عقلیه می گویند و اگر نه تلفظ کنید و نه تصور کنید بلکه همانطور به صورت واقعی قرار دهید ماده ی قضیه می شود. به عبارت دیگر ماده ی قضیه همان کیفیت نسبتی است که اگر به آن تلفظ می کردید جهت می شد یا اگر تصور می کردید جهت می شد ولی وقتی تصور و تلفظ نشود ماده می باشد. مراد از « فی جمیع المواد » این معنای دوم است که بیان شد نه آنچه که قبلا بیان کردیم.

ص: ۶۵

پس « فی جمیع المواد » یعنی « در تمام جهات ». یعنی اگر جهت، ضرورت باشد یا فعلیت باشد یا دوام باشد یا امکان باشد اگر موضوع را عوض کنید قضیه ممکن است صادق باشد مثلاـ اینطور بگویید « الانسان کاتب بالامکان » و « لا شیء من الفرس بکاتب بالضروره ». هر دو قضیه صادق است. یا اینطور بگویید که مواد هم یکی باشد « الانسان حیوان بالضروره » و « الشجر لیس بحیوان بالضروره » در اینصورت هم تناقض نیست. در ماده ی ضرورت، موضوع عوض شد و هر دو صادق شدند. ممکن است موضوع را عوض کنید و هر دو کاذب شوند و تناقض درست نشود مثل « الانسان حیوان بالامکان » و « لا شیء من الفرس بحیوان بالامکان ».

ترجمه: زیرا اگر اختلاف بین محکوم علیه ها یا محکوم به ها یا شرط یا ... باشد جایز است هر دو قضیه صدق کند در جمیع مواد.

کقولنا: زید کاتب و عمرو لیس بکاتب

در این مثال تناقض نیست چون موضوع تفاوت دارد.

و زید کاتب و لیس بمنجم

در این مثال تناقض نیست چون محمول تفاوت دارد.

نکته: این مثال هایی که زده می شود با فرضِ این است که فقط در موضوع تفاوت باشد و در زمان و بقیه امور دیگر توافق باشد.

و الاسود قابض لنور البصر ای بشرط السواد و لیس بقابض له ای بشرط زوال السواد

اسود، قابض نور بصر است به شرط سواد بودن و قابض نور بصر نیست به شرط زوال سواد. چون شرط دو تا می باشد لذا هر دو قضیه صادق اند و تناقض ندارند.

ص: ۶۶

« قابض لنور البصر »: یعنی تاریکی و سیاهی، چشم را جمع می کند برخلاف سفیدی که چشم در نور باز می شود.

و زید اب ای لعمرو و لیس باب ای لبکر

در این مثال، اضافه فرق کرده است در جمله اول « اب » اضافه به « عمرو » شده و در جمله دوم « اب » به « بکر » اضافه شده است و چون اضافه ها فرق کرده لذا تناقض نیست.

نکته: توجه کنید مثالهایی که مصنف می آورد لف و نشر مرتب با موارد ۸ گانه ای دارد که در صفحه ۲۶۶ سطر ۱۰ بیان کرد.

و الزنجی اسود ای بشرته و لیس باسود ای سنه

این عبارت، مثال برای اختلاف به جزء و کل است.

« الزنجی »: یعنی « زنگی » و به کسی گفته می شود که اهل زنگ بار باشد. زنگ بار یکی از کشورهای آفریقا است ظاهراً آن کشور با ایران ارتباط داشته و فکر می کردند سیاهان اهل آنجا هستند. بعداً این لفظ « زنگ بار » را عربی کردند تبدیل به « زنجی » شد و الان چند طایفه از سفید پوست ها در زنگ بار هستند که خودشان را ایرانی اصیل می دانند و ایرانی هم بودند و از آنجا منتقل به زنگ بار شدند.

ترجمه: زنگی سیاه است یعنی پوستش سیاه است و زنگی سیاه نیست یعنی دندانش سیاه نیست.

نکته: مصنف در این مثال زنگی را حساب کرده و یکبار موضوع را کل زنگی قرار داده که عبارت از بشره است و یکبار جزء زنگی قرار داده نه جزء بشره که عبارت از سن است. لذا آن شرطی که در جزء و کل لازم است، رعایت شده یعنی جزء را جزءِ همین کل نگرفته بلکه کل را کلِ زنگی گرفته و جزء را هم جزء زنگی گرفته نه اینکه جزء را جزء همین کل بگیرد یعنی دندان را جزء بشره نگرفته ولی بشره را عرفاً کل زنگی گرفته و دندان را جزء گرفته است.

ص: ۶۷

و العسل حار ای بالقوه و لیس بحار ای بالفعل

این عبارت مثال برای قوه و فعل است.

بنده این مثال را وقتی توضیح می دادم بر عکس گفتم شما آن را اصلاح کنید. عسل، بالقوه حار است اما بالفعل حار نیست. اگر « بالقوه » و « بالفعل » صفت « عسل » باشد اینگونه می شود « عسل بالقوه، حار است » و « عسل بالفعل، حار نیست » می توان قید نسبت گرفت که مصنف هم قید نسبت گرفته است یعنی حار بودن عسل، بالقوه است و بالفعل نیست به عبارت دیگر خود عسل، بالفعل حار نیست ولی می تواند حار باشد اگر مثلا با فلان چیز مخلوط شود یا فلان حالت را پید کند.

و زید موجود ای الآن و لیس بموجود ای فی المستقبل

این عبارت مثال برای متی است.

و زید جالس ای فی السوق و لیس بجالس ای فی الدار

این عبارت مثال برای أین است.

۱_ بیان ارجاع وحدات ۸ گانه به ۲ مورد یا یک مورد ۲_ اضافه کردن وحدت حمل به وحدات ۸ گانه/ بیان وحدات در تناقض/ بیان تناقض منطقی/ بیان تناقض و احکام آن/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ بیان ارجاع وحدات ۸ گانه به ۲ مورد یا یک مورد ۲_ اضافه کردن وحدت حمل به وحدات ۸ گانه/ بیان وحدات در تناقض/ بیان تناقض منطقی/ بیان تناقض و احکام آن/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و قد کفی ای فی الوحده ان وحدت جزءاها (۱)

ص: ۶۸

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۶۷، سطر۳، نشر ناب.

بیان شد که در تناقض ۸ چیز باید واحد باشد یعنی دو قضیه ی متناقضه باید در ۸ امر با هم توافق داشته باشند. آن ۸ امر ذکر شد و مثال هم برای آن بیان شد. الان مصنف می خواهد بیان کند که می توان آن ۸ امر را تشکیل داد و به ۲ امر برگرداند یعنی گفته شود دو قضیه در موضوعشان و محمولشان باید واحد باشند. بقیه ی امورِ ذکر شده که ۶ تا هستند یا ارجاع به موضوع داده می شود یا ارجاع به محمول داده می شود. به عبارت دیگر بقیه را باید از وابستگان موضوع و محمول قرار داد در اینصورت گفته می شود: باید بین دو قضیه توافق باشد در موضوع و محمول و متعلقاتِ موضوع و محمول. قید « متعلقات » آورده می شود ولی « متعلقات » را جدای از موضوع و محمول قرار نمی دهیم بلکه ملحق به موضوع و محمول می کنیم. مثلا

شرط و اضافه و کل و جزء را ملحق به موضوع می کنیم و می توان بقیه را به محمول ملحق کرد.

این مطلب که بیان شد عوض کردن اصل بحث نیست چون اصل بحث این است که این ۸ مورد باید متحد و واحد باشند و در هر دو قضیه باید توافق داشته باشند ولی این ۸ مورد یکبار جداگانه مطرح می شوند و یکبار دو تا از آنها اصل قرار داده می شود و بقیه ملحق به این دو مورد می شود. از نظر معنا فرقی ندارد فقط از نظر ظاهر فرق می کند.

می توان به اینصورت بیان کرد که یکبار موضوع را ملاحظه کردیم و آنچه وابسته به موضوع بود را لحاظ نکردیم به عبارت دیگر عرفی لحاظ شد در اینصورت گفته می شود ۸ امر است که باید دو قضیه در آن توافق داشته باشند. یکبار فلسفی ملاحظه می شود و گفته می شود موضوع که دیده می شود با تمام حدود و خصوصیاتش دیده می شود محمول هم به همینصورت دیده می شود در اینصورت می بینیم دو توافق بیشتر لازم نیست که یکی توافق در موضوع با خصوصیات مراد است و دیگر توافق در محمول با خصوصیات مراد است.

ص: ۶۹

سوال: همانطور که در اعتراض بر شیخ اشراق گفته شد که همه قضایا را اگر به ضروریه برگردانید اشتباه نیست ولی ما به تفصیل احتیاج داریم در اینجا هم چه اشکال دارد که گفته شود اگر همه ی این ۸ مورد را به ۲ مورد برگردانید اشتباه نیست ولی ما به تفصیل احتیاج داریم.

جواب: مصنف نمی گوید این کار انجام دهید بلکه می گوید: می توان اینگونه اکتفا کرد اما کدام یک بهتر است؟ مصنف وارد بحث در ترجیح نشده است شاید اگر ایشان وارد بحث در ترجیح می شد می گفت خوب است که متعلقات موضوع و محمول را هم بیان کنیم تا آن تفصیل در ذهن ما حاصل شود و بهره ی بیشتری ببریم. در اینجا هم بیان نکرده که ما نمی توانیم ۸ توافق را اعتبار کنیم و باید ۲ توافق را اعتبار کنیم بلکه در اینجا هم قبول دارد که با تفصیل و بدون تفصیل هر دو می توان وارد بحث شد. جواب دیگر این است که مصنف بیان نمی کند ۸ مورد را رها کن بلکه یکی را مستقل لحاظ کن و بقیه را وابسته به آن یکی لحاظ کن اما شیخ اشراق می گفت بقیه را رها کن و فقط یکی را اخذ کن.

توضیح عبارت

و قد کفی ای فی الوحده ان وحدت جزءاها ای جزء القضیه

ترجمه: کافی است در وحدت دو قضیه، اگر دو جزء قضیه، واحد گذاشته شده باشد « یعنی اگر محکومٌ به و محکومٌ علیه را واحد ببینید کافی است که هر ۸ وحدتِ معتبر، در این دو وحدت هستند ».

ص: ۷۰

« جزءاها ای جزء القضیه »: مصنف با تفسیر « ای جزء القضیه » می خواهد بفهماند ضمیر آن به « قضیه » برمی گردد.

فیرجع الثمانیه الی وحده المحکوم علیه و به و متعلقاتهما

هر ۸ امری که دو قضیه باید در آن ۸ تا توافق داشته باشند به ۲ تا برمی گردند که یکی وحدت محکوم علیه « یعنی وحدت موضوع » است و دیگری وحدت محکوم به « یعنی وحدت محمول » و متعلقات این دو.

نکته: بعضی گفتند فقط همین دو جزء کافی است مصنف می فرماید اگر این دو جزء را واحد بدانی کافی است دیگران این دو جزء را واحد ندانستند بلکه ۸ جزء را واحد دانستند یعنی اگر کسی بخواهد توافق را در این دو جزء معتبر کند می تواند انجام دهد.

گروهی گفتند که هر ۸ تا را می توان تبدیل به یک مورد کرد و آن وحدت نسبت است اگر نسبت دو قضیه واحد شد این دو قضیه تناقض پیدا می کنند به شرطی که اختلاف در کیف و کم و جهت داشته باشند.

توضیح بحث به اینصورت است اگر « زید » و « کاتب » را ترکیب کنیم بین این دو نسبتی برقرار می شود اگر همین « زید » را با « عالم » متحد کنیم نسبت دیگری برقرار می شود و اگر « کاتب » را که با « زید » متحد کردید با « عمرو » متحد می کردید نسبت سومی درست می شود یعنی شخصِ نسبت ها متفاوت می شود. در هر قضیه ای نسبتی وجود دارد که غیر از نسبتی می باشد که در قضیه ی دیگر است یعنی نسبت، تعدد و وحدتش با تعدد و وحدت طرفین درست می شود. اگر طرفین واحد بودند نسبت هم واحد است و اگر طرفین متعدد بودند یعنی محمول با موضوع متعدد بود نسبت، عوض می شود بنابراین اگر موضوع و محمول یکی بود تمام وابسته های موضوع و محمول هم یکی بود در اینجا یک نسبتی داریم. سپس قضیه ی بعدی آورده می شود که همان موضوع و محمول را با تمام وابسته ها دارد در اینجا نسبت، متعدد نمی شود. ابتدا موضوعی و محمولی را با وابسته هایش می آورید و نسبتی بین آنها برقرار می کنید دوباره قضیه ی جدید با همان موضوع و همان محمول تشکیل می دهید در اینجا نسبت عوض نمی شود.

ص: ۷۱

پس برای توافق دو قضیه کافی است که نسبت دو قضیه را متوافق کرد. احتیاج به توافق بقیه نیست چون اگر نسبت، متوافق شد بقیه هم قهراً توافق خواهند داشت و الا اگر بقیه توافق نداشته باشند نسبت حتما متعدد شده است.

نکته: سلب و ایجاب در تناقض، نسبت را متعدد نمی کند. سلب می آید و نسبت اول را پاره می کند نه اینکه نسبت دوم بیاورد. پس بین قضیه سالبه و موجبه یک نسبت برقرار است موجبه می گوید آن نسبت هست و سالبه می گوید همان نسبت نیست نه اینکه نسبت دیگر نیست. اما در کمیت گفته می شود این محمول که به بعض افراد موضوع یک نسبت دارد به کل هم، این نسبت را دارد یعنی باز هم همان نسبت را ثابت می کند ولی طرف نسبت را تکثیر می کند نه اینکه نسبت را عوض کند، یا طرف نسبت را تقلیل می دهد نه اینکه نسبت را عوض کند. در جایی که کمیت قضیه عوض می شود نسبت، عوض نمی شود طرف نسبت، کم و زیاد می شود. در جهت هم به همینصورت است که نسبت را عوض نمی کنید بلکه کیفیت نسبت را عوض می کنید و می گویید ضرورت یا دوام است اما در زمان، نسبت عوض می شود یعنی در این زمان علم به زید نسبت دارد در زمان بعدی این علم به زید نسبت دیگری دارد چون علم ما ثابت نیست « ولی علم خداوند _ تبارک _ ثابت است » لذا امروز به ما علمی را عطا می کنند فردا همان علم را عطا می کنند یا ابقاء می کنند. پس یک علم جدید می شود نه همان علم دیروز. وجود فردای ما هم غیر از وجود امروز ما هست. پس توجه کردید که اختلاف زمان باعث اختلاف نسبت می شود ولی اختلاف کمیت باعث اختلاف نسبت نمی شود بنابراین اگر توافق در زمان حاصل شد حق مقایسه داریم و اگر اختلاف در زمان حاصل شد حق مقایسه نداریم. اما اختلاف در کمیت یا کیفیت اگر واقع شود حق مقایسه داریم چون نسبت عوض نمی شود.

ص: ۷۲

و وحده الحمل اعرفن جدوارها ای وحده تاسعه هی وحده الحمل ایضا معتبره

تا اینجا بیان شد که بین دو قضیه ی متناقضه باید ۸ وحدت اعتبار شود الان می خواهد وحدتِ نهمی را اضافه کند که قدما نگفتند به عبارت دیگر بین دو قضیه باید توافق در ۹ چیز باشد اگر در ۸ چیز توافق بود اما در مورد فهم توافق نبود تناقض لازم نمی آید. مورد نهم، توافق در حمل است حمل به دو قسم اولی و شایع صناعی تقسیم می شود.

فرض کنید قضیه ای دارای حمل اولی بود و قضیه ی دیگر دارای حمل شایع بود اگر تمام شرائط تناقض را جمع کنید باز هم می بینید این دو قضیه متناقض نیستند. پس معلوم می شود که برای حصول تناقض باید توافق در حمل را هم اعتبار کرد.

مصنف چندین مثال می آورد که در آنها توافق در حمل نیست با اینکه تمام شرائط تناقض حاصل است ولی می بینیم تناقض حاصل نیست می فهمیم که علت نبود تناقض این است که توافق در حمل که شرط بوده، رعایت نشده است اگر رعایت می شد تناقض حاصل می شد.

مثال: « الجزئی جزئی » و « الجزئی لیس بجزئی ». به نظر می رسد که این دو قضیه نقیض یکدیگرند و یکی باید صادق باشد و دیگری کاذب باشد در حالی که هر دو صادق اند و نقیض نیستند چون در قضیه ی اول حمل، حمل اولی است و در قضیه دوم حمل، حمل شایع است. بنده _ استاد _ حمل اولی و حمل شایع را مختصراً توضیح می دهم تا این مثال روشن شود.

ص: ۷۳

تعریف حمـل اولی: حملی که موضوع و محمول، مفهومشـان یکی است و مـا حکم می کنیم به اینکه مفهوم محمول بـا مفهوم موضوع یکی است مثل « الانسان حیوان ناطق » که لفظ « انسان » موضوع است و لفظ « حیوان ناطق » محمول است. مفهوم این دو لفظ یکی است اگر چه « انسان » مفهوم اجمالی دارد و « حیوان ناطق » مفهوم تفصـیلی دارد. آن تفصیل و اجمال، مفهوم را عوض نمی کنـد. مفهوم « انسـان » همـان مفهوم « حیوان نـاطق » است و بـالعکس مفهوم « حیوان ناطق » همان مفهوم « انسان » است.

تعریف حمـل شایع: حملی که موضوع و محمول، در وجود یکی هسـتند یعنی به یک وجود موجود هسـتند ولی مفهومشان دو تاست مثل « زیـد عالم » که مفهوم « زیـد » با مفهوم « عالم » فرق می کند ولی وجود هر دو یکی است. یعنی در خارج « زید » همان « عالم » است و « عالم » همان « زید » است در اینجا اصطلاحا گفته می شود حمل، حمل شایع است.

حمل شایع را از راه دیگری نیز می توان شناخت که راه آسان و همه جایی است و آن این می باشد که موضوع، مصداقی برای محمول است، مثلاـ وقتی گفته می شود « زیـد عـالم »، لفـظ « عالم » یک امر کلی است که « زیـد » مصـداقی برای آن است و وقتی می گویید « عمرو عالم » در اینجا « عمرو » مصداق دیگری برای « عالم » است اما در جایی که موضوع با محمول تساوی دارد و مصـداقی برای محمول نیست مثـل « انسـان حیوان نـاطق » حمل اولی است چون « انسان » مصـداق برای « حیوان ناطق » نیست بلکه خود « حیوان ناطق » است.

در مـانحن فیه ملاحظه کنیـد که می گوییم « الجزئی جزئی » و سـپس می گوییم « الجزئی لیس بجزئی » ادعای ما این است که این دو قضـیه، تناقض ندارند چون حملشان از یک سـنخ نیست. در قضیه ی اول، حمل اولی وجود دارد و در قضیه دوم، حمل شایع وجود دارد چون حمل ها از یک سـنخ نیسـتند. پس این دو قضیه تناقض ندارند و صادق می باشند. قضیه ی اولی که می گویـد « الجزئی جزئی » یعنی مفهـوم جزئی، مفهـوم جزئی است. این معنـا، صـادق است چـون هر چیزی خـودش، خـودش می باشد. یعنی خود جزئی بر خود جزئی حمل می شود و حکم می شود به اینکه جزئی، خودش است.

اما در این قضیه اگر « الجزئی » بخواهد مصداقی برای « جزئی » باشد صحیح نیست.

قضیه دوم که می گوید « الجزئی لیس بجزئی » یعنی « جزئی » که قابل صدق بر کثیرین است جزئی نمی باشد.

ترجمه: در هر قضـیه ای که حمل شایع می باشد موضوع آن، مصداق است و اگر عنوانی بیاوریم آن عنوان را مشـیر به مصداق و مرآت مصـداق قرار می دهیم ولی وقتی می گوییم « مفهوم جزئی، کلی است » مراد از « مفهوم جزئی » مفهومی است که در ذهن مـا می آیـد که یـک شـخص از « مفهـوم جزئی » می شود و مفهومی که در ذهن شـما می آیـد شـخص دیگر می شود و مفهومی که در ذهن نفر سوم می آید شخص دیگر می شود اینها مصادیق برای آن کلیِ « مفهوم جزئی » هستند.

ترجمه: وحـدت حمل هم فایـده دارد و فایـده اش را بشـناس « اینطور نیست که در بحث قضایا، وحـدت حمل بی فایده باشد » یعنی وحدت نهم که وحدت حمل است در حصول تناقض معتبر است.

ص: ۷۵

و لهذا فالجزئی جزئی ای بالحمل الاولی و لیس بجزئی ای بالحمل الشایع

ترجمه: چون وحدت حمل را داریم پس قضیه « جزئی جزئی » به حمل اولی و قضیه « الجزئی لیس بجزئی » به حمل شایع صادق اند و تناقض ندارند چون وحدت حمل ندارند اگر وحدت حمل داشتند تناقض پیدا می کردند.

۱ _ ادامه بیان اضافه کردن وحدت حمل به وحدات ۸ گانه/ بیان وحدات در تناقض/ بیان تناقض منطق/ بیان تناقض و احکام آن/ ۲ _ بیان تضاد بین دو قضیه/ بیان تضاد/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ ادامه بیان اضافه کردن وحدت حمل به وحدات ۸ گانه/ بیان وحدات در تناقض/ بیان تناقض منطق/ بیان تناقض و احکام آن/ ۲ _ بیان تضاد بین دو قضیه/ بیان تضاد/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و العدم عدم بالاولی و لیس بعدم بالشائع (۱)

بحث در این بود که در تناقض علاوه بر وحدات ۸ گانه، وحدت حمل نیز لازم است یعنی باید هر دو قضیه نحوه ی حملشان یکسان باشد به اینکه حمل در هر دو قضیه اولی باشد یا شایع باشد و الا اگر یکی اولی باشد و دیگری شایع باشد تناقض بین آنها نیست اگر چه باقی وحدات رعایت شوند.

بیان مثال برای وحدت در حمل:

مثال اول: « الجزئی جزئی » و « لیس الجزئی بجزئی ». بیان کردیم این دو قضیه تناقض ندارند چون حملشان مختلف است ولی اگر حملشان واحد باشد و به اینصورت بگوید « مفهوم جزئی، جزئی است » و دوباره بگوید « مفهوم جزئی، جزئی نیست » تناقض درست می شود. یا به اینصورت بگوید « مصداق جزئی، جزئی است » و دوباره بگوید « مصداق جزئی، جزئی نیست » در اینجا هر دو حمل، شایع است و باز هم تناقض درست می شود. ولی اگر به اینصورت بگوید « مفهوم جزئی، جزئی است » و « مصداق جزئی، جزئی نیست » تناقض ندارد. توضیح این مثال در جلسه قبل بیان شد الان چند مثال دیگر مصنف می زند که باید تطبیق شود.

ص: ۷۶

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۶۸، سطر۳، نشر ناب.

توضیح عبارت

و العدم عدم بالاولی و لیس بعدم بالشائع

مثال دوم: « العدم عدم » و « العدم لیس بعدم ». این دو قضیه با هم تناقض ندارند. در قضیه اول یعنی « العدم عدم » حمل در

آن، اولی است یعنی مفهوم عدم، مفهوم عدم است به عبارت دیگر عدم، خودش، خودش است که این قضیه، صادق است. در قضـیه دوم یعنی « العدم لیس بعدم » حمل در آن، شایع است یعنی عدمی را که مصداق عدم فرض می کنید یعنی آنچه که در ذهن خودتان می آورید و به آن، اطلاق عنوان عدم می کنید عدم نیست بلکه وجود ذهنی است.

بله اگر هر دو قضـیه، حمل اولی یا هر دو حمل شایع باشـند تناقض درست می شود مثلا گفته شود « مفهوم عـدم، مفهوم عـدم است » و « مفهوم عـدم، مفهوم عـدم نیست » یا گفته شود « مصـداق عـدم، مصداق عدم است » و « مصداق عدم، مصداق عدم نیست ».

نکته: شـما یک مصـداق از مصادیق عـدم در ذهن می آوریـد بر این، عنوان عدم و مفهوم عدم صدق می کند یعنی صدق می کنـد که شـما عـدم را در ذهن خودتان احضار کردید و یک فرد عدم را الان تصور می کنید که عنوان عدم مطلق بر آن حمل می شود. اما این فرد از عـدم آیا عـدم است یا وجود ذهنی دارد؟ می گوییم چون در ذهن خودتان تصور می کنیـد پس وجود ذهنی دارد لذا عدم، فردی برای عدم نیست بلکه این عدم، فردی برای وجود ذهنی است. پس به خاطر اینکه مفهوم عدم بر آن صـدق می کنـد عـدم است و به لحاظ اینکه در ذهن ما وجود گرفته عـدم نیست. همین که گفته می شود « مفهوم عـدم بر آن صادق است » یعنی حمل اولی است و همین که گفته می شود « عـدم نیست ولی وجود گرفته است » یعنی حمل شایع است. به عبـارت دیگر وقتی به صورت فرد ملاـحظه می شود می بینیم در ذهن موجود شـده و وقتی عنوانش را نگـاه می کنیم می بینیم عنوانش همان عنوان عـدم است. وقتی عنوان را نگاه کردیم حمل اولی می شود و وقتی مصـداق را نگاه کردیم حمل شایع می شود.

ص: ۷۷

و كذا المحال و اللاثابت فی الذهن و اللاممكن العام و اللاشیء و نحوها

مثال سوم: « المحال محال » و « المحال لیس بمحال ». این دو قضیه به ظاهر با هم تناقض دارند ولی تناقضی بین آنها نیست چون قضیه اول یعنی « المحال محال » به این معناست كه عنوان محال بر آن مترتب است به حمل اولی ولی آن محالی كه ما در ذهن خودمان آوردیم محال نیست بلكه وجود گرفته است و آنچه وجود گرفته نمی تواند محال باشد. پس مفهوم محال مراد است كه موجود شده است اما خود محال نمی تواند وجود بگیرد.

محالِ خارجی نمی تواند موجود شود. مفهوم « محال » بر آن حمل می شود و وجود هم ندارد اما محالِ در ذهن یعنی محالی كه در ذهن می آوریم یعنی آن را موجود كردیم ولی عنوان محال بر آن صادق است و ما ادعا می كنیم این، محال است. مثلا اجتماع نقیضین محال است. این اجتماع نقیضینی كه در ذهنم آوردم مفهومِ آن است كه محال نمی باشد. توجه كنید آن اجتماع نقیضینی كه در ذهنم آمده خود اجتماع نقیضین واقعی نیست چون حاضر نیست تا در ذهن ما بیاید بلكه مفهوم آن در ذهن ما آمده و این هم محال نیست.

مثال چهارم: « لا ممكنِ عام، لا ممكن است به حمل اولی ولی لا ممكنِ عام، واجب است به حمل شایع یا لا ممكنِ عام، ممتنع است به حمل شایع ». « لاـ ممكنِ خاص » را اراده نكردیم. « لاـ ممكنِ خاص » طرفینش مساوی است و نمی توان گفت « موجود و معدوم » چون نه « موجود » بر آن حمل می شود نه « معدوم » بر آن حمل می شود. اما در اینجا دو قضیه داریم « لا ممكنِ عام، لاـ ممكن است » و « لاـ ممكنِ عام، ممكن است » هر دو قضیه صحیح است. قضیه اول یعنی « لاـ ممكنِ عام، لا ممكن است » به حمل اولی صحیح است چون لاـ ممكن، خودش است. اما قضیه دوم یعنی « لا ممكنِ عام، ممكن است » به حمل شایع صحیح است یعنی وقتی در ذهن می آید یك امر ممكن می شود.

نکته: در « لا ـ ممکن عام » نفی بر « ممکن عام » داخل شده اما « لا ممکن خاص » ممکن است موجود باشد. « لا ممکن عام » اصل امکان را برمی دارد ولی « لا ـ ممکن خاص » فقط تساوی طرفین را برمی دارد. در اینجا « لا ممکن عام » را گفته که آیا ممکن است یا ممکن نیست.

مثال پنجم: « لا شیء، لا شیء است » و « لا شیء، لا شیء نیست بلکه شیء است ». در قضیه ی اول که « لا شیء، لا شیء است » یعنی لا شیء، خودش است و در قضیه دوم یعنی « لا شیء، لا شیء نیست بلکه شیء است »، « لا شیئی » که در ذهن ما آمده « لا شیء » نیست بلکه « شیء » است.

صفحه ۲۶۸ سطر ۵ قوله « بدل »

تا اینجا بحث در تناقض موقتاً تمام شد سپس بحث در نقائض موجهات آورده می شود و بعداً بحث در تناقض ادامه داده می شود. در اینجا مصنف به مناسبت بحث در تناقض، بحث در تضاد را مطرح می کند و می فرماید دو قضیه با هم تضاد دارند. تضاد دو قضیه به چه معناست؟ تناقض روشن شد که در دو قضیه ای است که اگر صدق آنها ممکن نباشد و کذب آنها هم ممکن نباشد فقط یکی صادق و یکی کاذب بود. شرطش این بود که این دو قضیه، هم اختلاف در کیف هم اختلاف در کم داشته باشند و بعضی ها اضافه کرده بودند که اختلاف در جهت هم داشته باشند.

ص: ۷۹

بیان معنای تضاد: دو قضیه ی متضاد به دو قضیه ای گفته می شود که هر دو کلی باشند و در کمیت اختلاف نداشته باشند ولی یکی موجبه بود و یکی سالبه بود این دو قضیه، در صدق با هم جمع نمی شوند ولی ممکن است هر دو کاذب باشند. پس متناقض نیستند. اما چون هر دو با هم صدق نمی کنند معلوم می شود که مقابل هم هستند. پس تقابل قبول می شود ولی تناقض قبول نمی شود. به سراغ یک تقابلی می رویم که از سنخ تناقض نباشد و آن، تقابل تضاد است. چنین دو قضیه ای را متضاد می نامیم. چون با هم صدق نمی کنند لذا تقابل دارند ولی تقابل آنها به این صورت نیست که یکی صادق و یکی کاذب باشد بلکه هر دو ممکن است کاذب باشند لذا تناقض ندارند بلکه تضاد دارند.

اگر همین دو قضیه که یکی موجبه ی کلیه و دیگری سالبه ی کلیه بود را جزئیه کنیم به طوری که یکی موجبه ی جزئیه و دیگری سالبه جزئیه شود به این، متضاد گفته نمی شود بلکه تحت التضاد گفته می شود چون جزئی است و جزئی در تحت کلی است و کلی را متضاد نامیدند جزئی را هم که در تحت کلی است تحت التضاد نامیدند.

مثال اول: « کل حیوان انسان » و « لا شیء من الحیوان بانسان ». این دو قضیه را ملاحظه کنید که موضوع و محمولشان شبیه به هم هست. از نظر کمیت هر دو کلی اند. از نظر کیفیت مختلفند چون یکی موجبه و دیگری سالبه است. هر دو قضیه کاذبند. یعنی در کذب، اجتماع دارند در حالی که متناقضان، در کذب اجتماع ندارند بلکه یکی کاذب است.

ص: ۸۰

مثـال دوم: « بعض الحيوان انسان » و « بعض الحيوان ليس بانسان ». اين دو قضـيه در كميت اختلاف ندارنـد و هر دو جزئى اند اما در كيفيت اختلاف دارند چون يكى موجبه و يكى سالبه است و هر دو هم صادق اند. اين دو قضـيه را داخلان تحت التضاد گويند.

توضيح عبارت

بَدِّل لفظ التناقض فى اصطلاح المنطقى بالتضاد او ما تحت التضاد متى كانت القضيتان فى الكيف لا فى الكم قد خالفتا

ترجمه: لفـظ « تناقض » در اصـطلاح منطقى را تبـديل به « تضاد » يا « تحت التضاد » كن زمانى كه اينچنين اتفاقى بيفتـد كه دو قضيه در كم متفق بودند و در كيف، مختلف بودند.

مثل: « كل حيوان انسان و لا شيء من الحيوان بانسان » فكلتاهما كاذبه

اين دو قضيه كاذبند و لذا متناقض نيستند.

و مثل: « بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان ليس بانسان » و كلتاهما صادقه

اين دو قضيه صادقند و لذا متناقض نيستند.

فالاول تضاد و الثانى ما تحت التضاد

چون جزئى در تحت كلى است و اسم كلى، تضاد است.

پس جزئى بايد تحت كلى يعنى تحت تضاد باشد.

قال الشيخ الرئيس فى الشفا

مصـنف براى تاييـد مطلب خودش شاهـدى از كلام ابن سـينا مى آورد. ايشان مى فرمايد دو قضـيه را نگاه مى كنيم مى بينيم با هم اجتمـاع در صـدق ندارنـد مى فهميم بين اينهـا تقابـل است ولى خاصـيتِ تقابـلِ تنـاقض يـافت نمى شود چون تقابل به اين معناست كه اين دو با هم جمع نمى شوند و خاصـيت تناقض اين است كه يكى صادق و يكى كاذب است. اين خاصـيت يافت نمى شود چون مى بينيم هر دو صادق يا هر دو كاذبند اينجا را متضاد بنام نه متناقض.

ص: ٨١

توجه کنید در این عبارتی که از ابن سینا نقل می شود فقط تضاد آمده و به تحت التضاد اشاره نشده است.

نکته: مرحوم خواجه می فرماید ممکن است از طریق جهت هر دو قضیه کاذب شوند به اینصورت « بعض الانسان کاتب بالضروره » و « بعض الانسان لیس بکاتب بالضروره » که هر دو کاذب است چون نه وجود کتابت برای انسان ضروری است نه سلب کتابت ضروری است. مرحوم خواجه می فرماید با جهت می توان هر دو قضیه ی داخل تحت التضاد را کاذب کرد و الا در ماده ی امکان صادق اند.

لیس الکلیُّ السالب یقابلُ الکلیَّ الموجَب مقابلهً بالتناقض بل هو مقابل له من حیث هو سالب لمحموله مقابله اخری

ترجمه: کلی سالب با کلی موجب، تقابل دارند ولی تقابلش، تقابل بالتناقض نیست بلکه کلی سالب مقابلِ با کلی موجب است اما یک نوع مقابله ی دیگری است.

« من حیث هو سالب لمحموله »: مصنف با این عبارت، نحوه ی مقابله را بیان می کند. هر دو قضیه کلی اند چگونه مقابله دارند؟ مصنف می فرماید چون این قضیه، سالب است و محمول آن موجبه را سلب می کند مقابله درست شده است و الا به لحاظ کمیت همانطور که ملاحظه کنید مقابله بین آنها نیست.

فلنُسَمِّ هذه المقابله تضاداً اذ کان المتقابلان مما لا یجتمعان صدقاً اصلا

باید این مقابله را تضاد بنامیم چون خصوصیت تضاد در آن است و آن خصوصیت تضاد این بود که با هم جمع نمی شوند ولی رفع دو متضاد بنا بر نظر قدما جایز است یعنی شرط نمی کنند که بین متضادین غایت الخلاف باشد. اما متاخرین شرط می کنند که بین متضادین غایت الخلاف باشد. مثل سفیدی و سیاهی که متضاد اند ولی رنگهایی که بین این دو قرار دارند تضاد ندارند مثلا زردی، بهره ای از سفیدی و بهره ای از سیاهی دارد لذا غایت الخلاف ندارد نه با سفیدی و نه با سیاهی.

ص: ۸۲

نکته: دو ضـدی که لا ثالث لهما باشد مثل متناقضان می باشد که نه جمع و نه رفع می شود ولی دو ضدی که لهما ثالث اسـت مثل سیاهی و سـفیدی بنابر نظر قدما که غایت الخلاف را شـرط نمی کردند، سفیدی و سیاهی را دو ضد می گرفتند که ثالث دارنـد. مصـنف بر طبق نظر قدما می فرماید چون این دو با هم جمع نمی شوند پس تناقض ندارند بلکه مقابله ی دیگر دارند و گاهی هر دو رفع می شوند.

ترجمه: باید این مقابله را تضاد بنامیم چون با هم جمع نمی شوند « همه اقسام متناقض اینگونه هستند که با هم جمع نمی شوند چه تناقض باشد چه تضاد باشد چه عدم و ملکه باشد.

و لکن قد یجتمعان کذبا

گاهی این دو متقابل، کذباً جمع می شوند یعنی هم این کاذب است هم آن کاذب است یعنی رفع هر دو جایز است.

کالاضداد فی اعیان الامور

مثل اضداد در خارج که اینگونه اند یعنی دو ضد را در خارج نمی توانید با هم جمع کنید ولی دو ضد را بنابر تعریف قدما می توان رفع کرد « اما بنا بر تعریف متاخرین نمی توان رد کرد » چون در تعریف قدما غایت الخلاف شرط نمی شود.

۱_ ادامه بیان تضاد بین دو قضیه/ بیان تضاد ۲_ بیان نقیضِ موجهات بسیطه/ بیان نقیض موجهات/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ ادامه بیان تضاد بین دو قضـیه/ بیان تضاد ۲_ بیان نقیضِ موجهات بسـیطه/ بیان نقیض موجهات/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

قال المحقق الطوسی _ قدس سره _ فی شرح الاشارات (۱)

ص: ۸۳

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۶۹، سطر۶، نشر ناب.

بعـد از اینکه قضایـای متنـاقضه بیـان شـد به بحث از قضایـای متضـاده پرداخته شـد و بیـان گردیـد قضایـایی که فقط در کیف اختلاف دارند ولی در کم توافق دارند اگر کلیه باشند متضادتان نامیده می شوند و اگر جزئیه باشند داخلان تحت التضاد گفته می شود. این مطلب را مصـنف می خواهد از کتاب شـرح اشارات نقل کند. مرحوم خواجه در شرح اشارات فرموده که اگر دو قضـیه اختلاف در کیف داشـتند ولی اختلاف در کم نداشـتند در صورتی که کلی باشند متضادتان اند و در صورتی که جزئی باشـند داخلان تحت التضادنـد. سپس علت می آورد بر اینکه چرا اینها جزء متناقضان شـمرده نمی شونـد. علتش این است که

خاصیت تناقض در این دو نوع قضیه دیده نمی شود. نه در جایی که دو قضیه کلی اند خاصیت تناقض را دارند نه در جایی که هر دو جزئی اند خاصیت تناقض را دارند. خاصیت تناقض این است که یکی از دو قضیه صادق باشد و دیگری کاذب باشد و این خاصیت در این دو نوع قضیه ای که گفته شد وجود ندارد. در جایی که هر دو کلی باشند هر دو می توانند کاذب باشند و در جایی که هر دو جزئی باشند هر دو می توانند صادق باشند. در اینصورت خصوصیت تناقض را ندارند. اما تقابل دارند لذا باید جستجو کرد که کدام یک از اقسام تقابل بین این دو هست می بینیم تضاد دارند چون در اعیان امور اینچنین هستند که با هم جمع نمی شوند ولی هر دو ممکن است که رفع شوند. پس آن دو قضیه ی کلیه ای که با هم جمع نمی شوند یعنی کاذبند ولی می توانند رفع شوند را متضادتان می نامیم تا قضیه را تشبیه به امر خارجی کرده باشیم. همانطور که در خارج می توان دو ضد را رفع کرد ولی نمی توان جمع کرد در اینجا هم در دو قضیه می توان هر دو ضد را رفع کرد ولی نمی توان جمع کرد و این، خاصیت تضاد در اعیان است که در دو قضیه ی کلیه یافت می شود لذا اسم این دو قضیه را متضاد می نامیم اما در جزئیه این خاصیتِ کذب هر دو و عدم صدق وجود ندارد بلکه خاصیت صدق هر دو وجود دارد و این خاصیت در تضاد هم وجود ندارد که هر دو قضیه صادق باشند یعنی رفع هر دو و کذب هر دو وجود دارد ولی صدق هر دو یعنی جمع هر دو وجود ندارد با وجود این، آن دو قضیه جزئیه که قابل صدق اند متضاد می نامیم نه از باب اینکه قانون تضاد در آنجا اجرا می شود بلکه از باب اینکه آن قضیه عامی که بر روی این دو جزئیه است تضاد دارند یعنی کلیه ها تضاد دارند و لذا اینها را هم متضاد می نامیم ولی داخلان تحت التضاد می گوییم.

ص: ۸۴

پس توجه کردید که تضاد در دو کلی جاری می شود و در دو جزئی، مُسمی ندارد. در جزئی چون داخل تحت کلی اند به آنها داخلان تحت التضاد گفته می شود.

پس توجه کنید تقابل در هر سه قضیه است هست چه در دو قضیه ی متناقض که کیفاً و کماً با هم اختلاف دارند و چه در دو ی قضیه ی کلیه که در کیف با هم اختلاف دارند و چه در دو قضیه جزئیه که در کیف با هم اختلاف دارند. اما تقابلی که در تناقض است طرفینی می باشد یعنی هم در صدق است و هم در کذب است لذا خاصیت تناقض را دارد و اسم آن را متناقضان می نامیم اما در آن دو موردی که کلی اند خاصیت تناقض نیست بلکه خاصیت تضاد است لذا اسم آن را متضادان می نامیم. در آن دو مورد که جزئی اند نه خاصیت تناقض و نه خاصیت تضاد وجود دارد. پس حق نداریم این دو را متناقضان یا متضادان بنامیم ولی چون داخل در تحت متضادان هستند می گوییم داخلان تحت التضاد.

مرحوم خواجه ادعا می کند در دو کلی که کیف آنها فرق کند « یعنی یکی موجبه و یکی سالبه باشد » هر دو کاذبند. در دو جزئی، هر دو صادق اند. در جزئی و کلی قید « فی ماده الامکان » می آورد. در جزئی، حرف مرحوم خواجه قابل فهم است چون در ماده ی امکان هر دو می توانند صادق باشند ولی در ماده ی ضرورت همانطور که در جلسه قبل اشاره شد هر دو کاذبند مثل « بعض الانسان کاتب بالضروره »، که عبارت « بعض الانسان کاتب » صحیح است ولی لفظ « بالضروره » آوردن درست نیست همچنین قضیه « بعض الانسان لیس بکاتب بالضروره » هم غلط است « توجه کنید که در این مثال، جهت قضیه را محمول قضیه قرار دادم ولی شما آن را جهت قرار دهید نه محمول ».

مرحوم خواجه قید می آورد و می فرماید صدق هر دو قضیه در ماده ی امکان است که حرفش صحیح می باشد اما در غیر ماده ی امکان، صدق هر دو وجود ندارد و ممکن است هر دو کاذب باشند. مرحوم خواجه در کلی هم این قید را می آورد و می فرماید متضادان هم در ماده ی امکان، کذب می کنند. در حالی که در ماده ی ضرورت هم کذب می کنند. در ماده ی دوام هم کذب می کنند. حرف مرحوم خواجه در متضادان خیلی روشن نیست. مثلاـ گفته می شود « کل انسان کاتب بالضروره » و « لا شیء من الانسان بکاتب بالضروره ». هر دو قضیه فاسد است اگر به جای « بالضروره » لفظ « بالامکان » و « بالدوام » هم بگذارید فاسد است. منظور از « کاتب » در این مثال، « کاتب بالفعل » است نه « کاتب بالقوه » لذا هر دو قضیه باطل است چون همه ی انسانها کاتب بالفعل نیستند و همه انسانها اینطور نیستند که کاتب بالفعل نباشند بله همه ی انسانها بالامکان کاتب اند.

پس هیچکدام از این دو قضیه صادق نیستند چه ماده، ضرورت باشد چه امکان باشد بنابراین این قید که مرحوم خواجه در متضادان آورده، روشن نیست ولی همین قید در « داخلان تحت التضاد » روشن است. نمی گوییم مرحوم خواجه اشتباه کرده است بلکه می گوییم برای ما روشن نیست.

توضیح عبارت

قال المحقق الطوسی ــ قدس سره ــ فی شرح الاشارات: « فمختلفتا الکیفیه متفقتا الکمیه ان کانتا کلیتین سمیتا متضادتین

مرحوم خواجه در شرح اشارات فرموده آن دو قضیه ای که کیفیت آنها مختلف است ولی کمیت آنها متفق است به دو صورت خواهند بود یا هر دو قضیه کلی اند یا هر دو جزئی اند. ولی اینکه یکی کلی و یکی جزئی شود امکان ندارد چون فرض کردیم اختلاف در کم نباشد فقط اختلاف در کیف باشد. اگر هر دو قضیه کلی باشند به این اسم می نامیم که متضادتان هستند.

لجواز اجتماعهما علی الکذب دون الصدق

علت اینکه به این دو قضیه، متضادتان گفته می شود این است که چون جایز است هر دو اجتماع بر کذب داشته باشند یعنی هر دو کاذب باشند ولی اجتماع هر دو بر صدق ممکن نیست.

و هو فی ماده الامکان

و این جواز اجتماع در ماده ی امکان است. یعنی اینکه گفته می شود جایز است هر دو کاذب باشند در ماده ی امکان جایز است که کاذب باشند.

بنده _ استاد _ بیان کردم که این قید، روشن نیست که برای چه آمده است چون در ماده های دیگر هم قضیه ها هر دو کاذب می شوند.

البته مراد از « ماده » در اینجا معلوم است یعنی ماده ای است که اگر ظاهر شود اسمش جهت می باشد نه آن ماده ی قضیه که با صورت قضیه همراه می شود یعنی اگر صورت قضیه، حملیه یا شرطیه است ماده ی آن، طلوع شمس یا غروب شمس یا وجود نهار یا وجود لیل است. البته می توان گفت این ماده ی قضیه هم اراده شده یعنی ماده، ماده ای است که اگر در قضیه ریخته شود آن ماده ای که کیفیت نسبت امکان می شود. خود ماده طوری است که با ماده ی امکان سازگار است مثل کتابت که برای انسان ممکن است ولی حیوانیت برای انسان، ماده ای است که ضروری می باشد.

نکته: توجه کنید مراد از « ماده ی امکان » یعنی آن قضیه ای که کیفیت نسبتش امکان است. پس ماده به معنای مقابل جهت است. بعداً بیان کردیم که می توان از این ماده، ماده ی در مقابل صورت را هم اراده کرد چون در جایی که کیفیت نسبت، امکان است خود آن ماده ی قضیه طوری است که کیفیت نسبتش امکان است یعنی ماده ی قضیه، حیوان نیست بلکه کتابت است. در کتابت طوری است که ارتباطش با انسان، ارتباط امکانی است ولی حیوان، ماده ای است که ارتباطش با انسان، ارتباط ضروری است یعنی ماده ی قضیه در حیوان و انسان اقتضای ضرورت می کند و در انسان و کاتب اقتضای امکان می کند. اگر هر دو معنا با هم اراده شود اشکال ندارد یعنی گفته شود مراد از ماده همان ماده ای است که اگر به آن تلفظ کنید جهت می شود ولی آن ماده ای که اگر به آن تلفظ کنید جهت می شود، خود ماده ی قضیه که در مقابل صورت است آن را افاده می کند یعنی خود ماده ی قضیه می فهماند که آن ماده ای که کیفیت نسبت است چه می باشد. اگر ماده ی قضیه کتابت باشد می فهماند که آن ماده، امکان است و چه می باشد. اگر ماده ی قضیه حیوانیت باشد می فهماند که آن ماده، ضرورت است. پس خود ماده ی قضیه در مقابل صورت است می تواند ماده ی در مقابل جهت را هم بیان کند.

ان کانتا جزئیتین سمیتا داخلتین تحت التضاد لدخولهما تحت الکلیتین

اگر این دو قضیه هر دو جزئی بودند به آنها متضادان گفته نمی شود بلکه داخلتان تحت التضاد گفته می شود. علت اینکه به این دو قضیه، داخلتان تحت التضاد گفته می شود این است که داخل در تحت کلیتین هستند و کلیتین متضادان هستند. پس اینها داخلان تحت المتضادان هستند.

و هما یجوز ان یجتمعا علی الصدق دون الکذب کما فی تلک الماده بعینها » انتهی

این دو قضیه « که داخل در تحت تضادند » می توانند اجتماع بر صدق داشته باشند یعنی هر دو صادق باشند، دون الکذب یعنی اجتماع بر کذب نداشته باشند ولی این در کجاست؟ می فرماید « کما فی تلک الماده بعینها » یعنی در همین ماده ی امکان است.

فالکلیتان فی ماده الامکان کقولنا: « کل انسان کاتب و لا شیء من الانسان بکاتب فکلتاهما کاذبه

ترجمه: آن دو کلی در ماده ی امکان مثل قول ماست که می گوییم « کل انسان کاتب و لا شیء من الانسان بکاتب » که محمول از موضوع بریده می شود و موضوع در کلیه می رود. قضیه ی اول موجبه و دومی سالبه است. این دو قضیه هر دو کاذبند. مرحوم سبزواری نمی فرماید « فی ماده الامکان » بلکه می گوید هر دو کاذبند.

و الجزئیتان فی تلک الماده بعینها کقولنا: « بعض الانسان کاتب و بعض الانسان لیس بکاتب » و کلتاهما صادقه

مثل قول ماست که می گوییم « بعض الانسان کاتب » و « بعض الانسان لیس بکاتب » که در هر دو قضیه قید « بالامکان » وجود دارد اگر چه در ظاهر لفظ نیامده. این دو قضیه صادق اند لذا تناقض ندارند.

ص: ۸۸

کذا مثلهما الشیخ

شیخ اینگونه مثال زده یعنی به ماده ی امکان مثال زده است هم در کلیه و هم در جزئیه.

صفحه ۲۷۰ سطر ۱ قوله « فی نقائض الموجهات »

تـا الان بحث در نقیض قضایایی بود که جهت آنها ذکر نمی شـد فقط دارای ماده یعنی کیفیت نسبت بودنـد. در جایی که در کلاـم مرحوم خواجه خواستیم جهت بیاوریم ملاحظه کردیـد که ماده را به ماده در مقابل صورت برگردانـدم که باز هم جهت آورده نشود تناقض در اینگونه قضایا ذکر شـد. الان می خواهـد در موجهات یعنی قضایایی که جهت آنها ذکر شده تناقض را بیان کنـد. موجهات بر دو قسمِ بسائط و مرکبات بودنـد و ما در هر دو قسم باید بحث کنیم. پس هم نقیض موجهات بسیطه را باید بگوییم هم نقیض موجهاتِ مرکبه را باید بیان کنیم.

بیان نقیض موجهات بسیطه: موجهات بسیطه عبارت بودند از ضروریه و مشروطه عامه و دائمه و عرفیه عامه و مطلقه عامه. مثلا نقیض ضـروریه، ممکنه است. اگر از ما بپرسند نقیض ممکنه چه می باشد می گوییم ضروریه است چون تناقض دو طرفه است لـذا لازم نیست همه اقسام قضایای موجهه بسیطه آورده شود بلکه اگر یک طرف آن آورده شود طرف دیگر هم روشن است. مثلا می گوییم نقیض دائمه، فعلیه است و لازم نیست نقیض فعلیه را بیان کنیم که دائمه است.

مصـنف می فرمایـد نقیض ضـروریه مطلقه، ممکنه عـامه است چون در تناقض بایـد شـیء را رفع کنیم تا نقیضـش حاصل شود همـانطور که خود قضـیه را به این نحوه رفع می کنیم که کیف قضـیه را عوض می کنیم مثلاـ می گوییم « کـل انسان حیوان »، وقـتی نقیض می خواهیم بیـاوریم آن کـل را رفع می کنیم و « لاـ شـیء » می گوییم. در خود جهت هم بایـد رفع جهت کرد تا تناقض درست شود چون « نقیض کل شیء رفعه ». آن « کل شیء » فرقی نمی کند که نسبت باشد یا جهت باشد. جهت را اگر بخواهیـد نقیض کنیـد بایـد آن را رفع کنیـد نسبت را هم اگر بخواهید نقیض کنید باید آن را رفع کنید. حال ضـرورت را رفع کنید و بگویید این شـیء برای این موضوع ضـرورت ندارد معنایش این است که امکان دارد ولی ضرورت ندارد. همین اندازه که امکـانش ثـابت شـود ضـروریتش سـلب می شود و همین کـافی است. پس شـما در قضـیه ی ضـروریه اگر بخواهیـد نقیض ضرورت را بیاورید نقیض ضـرورت، رفع ضـرورت است نه امکان، چون نقیض هر شـیئ رفعش است. سـپس رفع ضـرورت را معنا کنیـد وقتی معنا کردید از درون آن، امکان بیرون می آید مثلا اینگونه می شود: « هر انسانی، حیوان است بالضـروره » این یک قضیه صادقه است شما بگویید « لا شیء من الحیوان بالضروره ». الان لفظ « لا شیء » آمده اما در قضیه ی قبلی لفظ « کل » آمده بود. « کل » مخالف با « لا شـیء » است و « لا شـیء » هم مخالف « کل » است. شـما در این مخالف، نفی ضرورت می کنیـد یعنی الاـن « لاـ شـیء » را داریـد و نفی ضـرورت از طرف مخـالف یعنی « کـل » می کنیـد. این نفی ضـرورت از جـانب مخالف، امکان عام می شود مثلا در قضـیه ی سالبه، نفی ضرورت از قضیه موجبه می کنید یا در قضیه ی موجبه، نفی ضرورت از قضـیه سالبه می کنید. اما اگر نفی ضـرورت از هر دو طرف بشود امکان خاص می شود. در قضـیه ضـروریه نفی ضرورت از جـانب مخـالف می شود و نفی ضـرورت از جـانب مخالف، امکان عام می شود و این نفی ضـرورت، نقیض ضـرورت است نه امکان عام. امکان عام، معنای رفع ضرورت است و لذا تسامحا گفته می شود که امکان عام، نقیض ضرورت است در حالی که رفع ضرورت، نقیض ضرورت است.

توضیح عبارت

فی نقائض الموجهات

این فصل در نقائض موجهات است.

موجهات ای نقائض لموجهات. بیانها ان لضروریتها خبر مقدم امکان عم مبتدا ثان موخر و الجمله خبر الاول اعنی موجهات

« موجهات »، مبتدی اول است. « امکان عم » مبتدی ثانی و موخر است. « لضروریتها » خبر برای مبتدی ثانی است که مقدم شده و این خبر و مبتدی دوم، خبر برای مبتدی اول است. ترجمه به این صورت می شود: برای موجهات ضروریه، نقیض، امکانِ عام است.

ترجمه: نقائض برای موجهات، بیانش این است که برای ضروریِ این موجهات، نقیض، امکانِ عام است.

ای نقیض الضروریه المطلقه هو الممکنه العامه

مصنف تا اینجا شعر را ترکیب ادبی کرد اما از اینجا می خواهد معنای شعر را بیان کند.

ترجمه: یعنی نقیض ضروریه ی مطلقه، « یعنی ضروریه مادام الذات، اما ضروریه مادام الوصف را ضروریه نمی گفتیم بلکه مشروط عامه می گفتیم » ممکنه ی عامه است.

لان نقیض کل شیء رفعه کما هو المشهور و رفع الضروره امکان الطرف المقابل

ترجمه: « چرا نقیض ضروریه مطلقه، ممکنه ی عامه است؟ » زیرا نقیض هر چیزی رفع آن است چنانچه مشهور است « یعنی نقیض ضروریه، رفع ضرورت است » و رفع ضرورت، امکان طرف مقابل است « پس نقیض ضروریه، امکان طرف مقابل است ».

مصنف تعبیر به « امکان الطرف المقابل » کرد معلوم می شود که مرادش امکان عام است و الا در امکان خاص، امکان طرف مقابل نیست بلکه امکان طرفین است یعنی هم امکان سلب و هم امکان ایجاب است.

فکل انسان حیوان بالضروره نقیضه لیس بعض الانسان حیوانا بالامکان العام

ص: ۹۰

پس « کل انسان حیوان بالضروره » نقیضش می شود « لیس بعض الانسان حیوانا بالامکان العام ».

توجه می کنید که کمیت، رفع شد یعنی کلیت برداشته شد و به جای آن جزئیت آمد. همچنین کیفیت، رفع شد یعنی کیفیت که ایجاب بود تبدیل به سلب شد الان آن جهتی هم که ضرورت بود را رفع می کنیم، امکان عام می شود. در اینصورت کل این قضیه که سه رفع در آن واقع شد نقیض برای قضیه ی اول می شود.

خلاصه: تا الان بحث در نقیض قضایایی بود که جهت آنها ذکر نمی شد فقط دارای ماده یعنی کیفیت نسبت بودند. الان می خواهد در موجهات یعنی قضایایی که جهت آنها ذکر شده تناقض را بیان کند. موجهات بر دو قسمِ بسائط و مرکبات بودند.

بیان نقیض موجهات بسیطه: موجهات بسیطه عبارت بودند از ضروریه و مشروطه عامه و دائمه و عرفیه عامه و مطلقه عامه.

مصنف می فرماید نقیض ضروریه مطلقه، ممکنه عامه است زیرا نقیض هر چیزی رفع آن است یعنی نقیض ضروریه، رفع ضرورت است و رفع ضرورت، امکان طرف مقابل است پس نقیض ضروریه، امکان طرف مقابل است. مثل « کل انسان حیوان بالضروره » نقیضش می شود « لیس بعض الانسان حیوانا بالامکان العام ».

بیان نقیض مشروطه عامه/ بیان نقیض موجهات بسیطه/ بیان نقیض موجهات/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۶/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان نقیض مشروطه عامه/ بیان نقیض موجهات بسیطه/ بیان نقیض موجهات/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و النقیض لمشروطتها ای مشروطه عامه هو حینیه ممکنه (۱)

ص: ۹۱

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص ۲۷۰، سطر۶، نشر ناب.

نکته مربوط به جلسه قبل: مثالی برای نقیض زده که اصلش موجبه بود و نقیضش سالبه شد. در این نقیضی که سالبه بود لفظ « بالامکان العام » آورده شد. از بنده ــ استاد ــ سوال کردند که معنای قضیه چیست؟ قضیه ی اصل این بود « کل انسان حیوان بالضروره » این قضیه، قضیه ی صادقه است ماده ی قضیه که حیوان و انسان می باشد رابطه شان رابطه ی ضروریه است، نمی توان حیوان را از انسان منفک کرد یعنی محمول را نمی توان از موضوع جدا کرد بنابراین رابطه، رابطه ی ضروریه است. نقیض این قضیه را ملاحظه کنید که می شود « لیس بعض الانسان حیوانا بالامکان العام » که کاذب می باشد. سوال این است که معنای این قضیه چه می باشد که آن را کاذب می دانیم؟

امکان عام، سلب ضرورت است ولی سلب ضرورت از جانب مخالف است. قضیه را ملاحظه کنید که سالبه است. جانب موافق آن، سلب است اما جانب مخالف آن، ایجاب می شود. به جانب مخالف آن توجه کنید که می شود « بعض الانسان حیوان ».

از این جانب مخالف، سلب ضرورت می کنیم یعنی از آن بعض انسان که بر آن حیوانیت ثابت شد، سلب ضرورت می کنیم یعنی می گوییم برای این بعض انسانها، حیوان ضروری نیست بلکه به امکان حاصل است و به ضرورت حاصل نیست. این، غلط است.

بحث امروز: بحث در نقیض موجهات بود آن هم در موجهات بسیطه نه موجهات مرکبه.

از جمله موجهاتی که ذکر شد و نقیضش بیان شد ضروریه بود. که بیان شد نقیض آن، ممکنه ی عامه می شود. اما ضروریه دارای اقسامی بود در مورد همه اقسام آن نمی توان گفت که نقیضشان ممکنه ی عامه است. یک قسم ضروریه، نقیضش ممکن عامه است و آن ضروریه ی مطلقه است. ضروریه مطلقه یعنی ضرورتی که مقید به وصف و وقت نیست که تطبیق بر ضروریه ذاتیه می شود. پس مراد از مطلقه، مطلق ضرورت نیست چون یکی از اقسام ضرورت، ضرورت شرطیه است که بیان می شود نقیضش، حینیه ی ممکنه است نه ممکنه ی عامه. یکی از ضروریه ها، وقتیه است که نقیضش بعداً بیان می شود. اما ضروریه مطلقه یعنی ضروریه ذاتیه، نقیضش ممکنه ی عامه است پس مراد از ضروریه مطلقه یعنی ضروریه ای که قید وصف و وقت نداشته باشد و از این دو قید، مطلق باشد که تطبیق بر ضروریه ی ذاتیه می شود. بیان دیگری بعداً بیان می شود که مصنف می فرماید در مطلق ضرورت می توان ضرورت را برداشت و به جای آن امکان گذاشت.

پس یکی از اقسام ضروریه، مشروطه ی عامه است که در مشروطه ی عامه، محمول برای موضوع ضروری می شود ولی موضوعی که متصف به صفتِ کذا است. « تحرک اصابع » برای « انسان » ضروری می شود ولی برای انسانی که متصف به کتابت است نه اینکه برای هر انسانی ضروری شود. به عبارت دیگر این ضرورت، ضرورت مادام الوصف است یعنی مادامی که این موضوع، وصف کتابت را دارد این محمول برایش ضروری است. الان می خواهیم نقیض این مشروطه ی عامه را بدست بیاوریم. نقیض آن هم، ممکنه است ولی حینیه ی ممکنه است. « حینیه » اشاره به همان وصف دارد یعنی « حین ما کان کاتبا ». اینطور گفته می شود « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا » که مشروط عامه است. مادامی که این وصف را دارد تحرک اصابع برایش ضروری است. این قضیه، صادق است. سپس آن را نقیض می کنیم می شود « لیس بعض الکاتب بمتحرک الاصابع » وقتی جهت را بخواهیم بیاوریم اینطور می گوییم « حین هو کاتب بالامکان العام ». این قضیه ی « لیس بعض الکاتب بمتحرک الاصابع » قضیه ی سالبه است. طرف مخالفش، موجبه می شود. سپس به اینصورت می شود « بعض الکاتب بمتحرک الاصابع حین هو کاتب بالامکان العام » یعنی در حینی که « هو کاتب » است تحرک اصابع برای آن ضرورت ندارد. ضرورت برای تحرک اصابع نیست برای کاتب در حینی که کاتب است. این، باطل است.

در مشروطه ی عامه لفظ « مادام » زمانیه آورده می شود در نقیض آن هم لفظ « حین » آورده می شود که زمانیه است. دقت می کنید که نقیض و اصل با هم مناسبت دارند. فقط فرق در این است که در آنجا قید « بالضروره » آورده شد و در اینجا قید « بالامکان » آورده شد.

ص: ۹۳

توضیح عبارت

و النقیض لمشروطتها ای مشروطه عامه هو حینیه ممکنه

عبارت « و النقیض لمشروطتها » نشان می دهد که « ضروریه مطلقه » به معنای ضروریه ی بی شرط است.

مصنف می خواهد نقیض برای مشروطه ی ضروریه را بیان کند و قبلا نقیض مشروطه ی مطلقه یعنی بدون شرط بیان شد و ضروریه ی مطلقه یعنی ضرورت بدون شرط که همان ضرورت ذاتیه می شود. با این توضیحات ضمیر « لمشروطتها » را « ضروریه » برگرداندیم. در اینصورت ضروریه تقسیم به ضروریه مطلقه و ضروریه مشروطه شد که ضروریه مشروطه را ا صطلاحا مشروطه عامه می گویند.

می توان ضمیر « لمشروطتها »» را به « موجهات » برگرداند و اینگونه معنا کرد. برای ضرورت این موجهات، امکان عام است و برای مشروطه ی این موجبات، حینیه ممکنه است. اگر این کار را بکنید کمی واضحتر می شود.

اما مرحوم سبزواری مشروطه ی موجهات را تفسیر می کند به مشروطه ی عامه، یا مشروطه ی ضروریه را تفسیر می کند به مشروطه ی عامه. البته اگر ضمیر به « موجهات » برگردانده شود به نظر می آید که بهتر باشد چون تنها در مشروطه ی عامه، ضرورت، مشروط نیست. در وقتیه و منتشره هم، ضرورت، مشروط ا ست. پس ضرورت در هر سه مشروط است اما در موجهات، مشروطه ی موجهات یعنی مشروطه ی عامه است که مانع اغیار است و شامل بقیه نمی شود. اما مشروطه ضروریه مانع اغیار نیست چون شرطش می تواند وصف باشد یا وقت باشد. معنای عبارت اینگونه می شود: « مشروطه ی ضروریه _ چه وقتیه باشد چه مشروطه باشد چه منتشره باشد _ همه آنها نقیضشان ممکنه می شود » که مقداری نامطلوب است.

ص: ۹۴

شاهد دیگر بر اینکه ضمیر آن به « موجهات » برگردد بهتر است این می باشد که ضمیر « ضروریتها » به « موجهات » برمی گردد ضمیر « لمشروطتها » هم به « موجهات » برگردد.

ترجمه: نقیض برای مشروطه ی موجهات که مشروطه ی عامه است حینیه ممکنه است.

حُکِم فیها بسلب الضروره الوصفیه عن الجانب المخالف

مصنف با این عبارت می خواهد حینیه ممکنه را توضیح دهد.

ترجمه: حینیه ی ممکنه ای که در آن، حکم شده به سلب ضرورت وصفیه از جانب مخالف « یعنی قضیه که آمده، ضرورتِ وصفیه داشته که ما در جانب مخالفش حکم به نفی این ضرورت کردیم ».

همه جا گفتند امکان عام، سلب ضرورت در جانب مخالف است در اینجا هم بیان می کند امکان عام سلب ضرورت از جانب مخالف است ولی سلب ضرورت وصفیه نه ذاتیه. چون در قضیه ی اصل، ضرورت ذاتیه نبود بلکه ضرورت وصفیه بود پس در نقیض هم همان ضرورت وصفیه سلب می شود.

فتکون نقیضاً لما حُکم فیه بضروره الجانب المخالف بحسب الوصف

اگر نقیض، سالبه است پس اصل آن موجبه است. در این نقیض حکم می شود به اینکه جانب مخالف، ضرورت ندارد. جانب مخالف همان اصل است چون نقیض، سلبی است جانب مخالف آن که ایجابی است همان اصل می شود الان در نقیض حکم می شود به اینکه آن اصل، ضرورت ندارد در حالی که در اصل حکم شد به اینکه آن اصل، ضرورت دارد. به عبارت دیگر در اصل حکم شد به اینکه ایجاب، ضرورت دارد. در نقیض گفته می شود مخالف سلب، ضرورت ندارد. مخالف سلب همان ایجابی است که در اصل بود و گفته شد ضرورت دارد اما الان گفته شد که ضرورت ندارد.

ص: ۹۵

ترجمه: « در حینیه ممکنه حکم شده به اینکه ضرورت وصفیه از جانب مخالف، مسلوب است » پس نقیض است برای قضیه ی اصلی که حکم شده در آن قضیه ی اصل، به ضرورتِ همین جانب مخالف « یعنی به ضرورت همین که مخالف سلب است یعنی به ضرورت ایجاب » که این ضرورت به حسب وصف است « یعنی ضرورتِ به حسب وصفی که در جانب مخالف ادعا کردید در نقیضش همین ضرورت وصفیه را از جانب مخالف بر می دارید ».

فنقیض « بالضروره کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا » قولنا « لیس بعض الکاتب بمتحرک الاصابع حین هو کاتب بالامکان العام »

توجه کنید که به جای « مادام کاتبا » عبارت « حین هو کاتب » آمده و به جای « بالضروره » لفظ « بالامکان العام » آمده. قضیه ی دوم، سالبه است که جانب مخالف آن، موجبه می شود. امکان عام می گوید این ایجاب، ضروری نیست در حالی که آن قضیه ی اصل می گفت ایجاب، ضروری است. اینکه « ایجاب، ضروری است » و « ایجاب، ضروری نیست » با هم تناقض دارند پس این دو قضیه، متناقضان می شوند. پس نقیض مشروطه ی عامه، حینیه ممکنه شد که توضیح داده شد.

خلاصه: بحث در نقیض موجهات بود آن هم در موجهات بسیطه نه موجهات مرکبه. از جمله موجهاتی که ذکر شد و نقیضش بیان شد ضروریه بود. یکی از اقسام ضروریه، مشروطه ی عامه است که در مشروطه ی عامه، محمول برای موضوع ضروری می شود ولی موضوعی که متصف به صفتِ کذا است. « تحرک اصابع » برای « انسان » ضروری می شود ولی برای انسانی که متصف به کتابت است نه اینکه برای هر انسانی ضروری شود. نقیض این مشروطه ی عامه، ممکنه است ولی حینیه ی ممکنه است.

ص: ۹۶

بیان نقیض قضیه دائمه و قضیه عرفیه ی عامه و قضیه ی ضروریه وقتیه و ضروریه منتشره / بیان نقیض موجهات بسیطه/ بیان نقیض موجهات/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان نقیض قضیه دائمه و قضیه عرفیه ی عامه و قضیه ی ضروریه وقتیه و ضروریه منتشره / بیان نقیض موجهات بسیطه/ بیان نقیض موجهات/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و دائمه اطلاق عمّ لنقیضها سمه ای المطلقه العامه (۱)

بحث در نقیض موجهات بسیطه بود دو مورد از موجهات مطرح گردید و نقیضشان بیان گردید.

بیان نقیض ضروریه ذاتیه: نقیض آن، ممکنه ی عامه شد.

بیان نقیض ضروریه وصفیه « و به تعبیر دیگر، مشروطه عامه »: نقیض آن، حینیه ی ممکنه شد.

بیان نقیض دائمه: دائمه یکی از موجهات بسیطه است. نقیض آن، مطلقه ی عامه است. مطلقه ی عامه را فعلیه هم می نامند. علتش این بود که دوام را باید رفع کرد تا نقیض درست شود. در نقیض شدن یک قضیه بیان شد که باید ایجاب را تبدیل به نقیضش کنید و همچنین کلیت یا جزئیت را تبدیل به مقابلش کنید دراینصورت قضیه، نقیض پیدا می کند اما اگر قضیه دارای جهت است جهتش هم باید تبدیل به مقابل شود تا قضیه ی موجهه، نقیض پیدا کند. تنها به مقابلِ کیف و مقابلِ کم نمی توان اکتفا کرد. دوام را اگر رفع کردیم نقیض آن، جهت برای قضیه ای می شود که نقیض دائمه است. دوام را اگر نفی کنید و بگویید این شیء دائمی نیست یعنی در بعض زمانها هست. حال یا در زمان گذشته یا در زمان آینده یا در زمان حال است. اینکه در بعضی ازمنه باشد همان مطلقه ی عامه است. مثل « الانسان کاتب بالفعل » یعنی در یکی از زمانها اینگونه است. معنای مطلقه ی عامه همین است که در یکی از زمانها باشد.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۰، سطر۱۰، نشر ناب.

توضیح عبارت

و دائمهٌ اطلاقُ عمٍّ لنقیضها سِمَه ای المطلقه العامه نقیض للدائمه

ترجمه: دائمه، اطلاق عام « یعنی مطلقه عامه » را برای نقیض این دائمه، علامت بگذار و تعیین کن.

« سِمَه »: « سِمَ » فعل امر است. و تاء در آخر برای سکت است. می توان « سِمَهٌ » به صورت اسم خوانده شود و به معنای علامت باشد ترکیب آن به این صورت می شود که « دائمه » مبتدای اول می شود و « اطلاق عم » مبتدای دوم می شود «

لنقیضـها علامه » خبر برای مبتـدی دوم می شود. معنای عبارت به اینصورت می شود: دائمه، اطلاق عامه برای نقیضـش علامت است « یعنی علامت نقیض دائمه، مطلقه ی عامه است ».

لان سلب الدوام یلزم فعلیه الطرف المقابل

به چه علت نقیض دائمه، مطلقه عامه می شود؟ چون اگر دوام را رفع کنیـد همان جهتی که در مطلقه عامه می باشد بدست می آید. یعنی وقتی دوام را رفع کنید به این معناست که همه ی زمانها اینطور نیست بلکه در بعض اوقات اینگونه است.

ترجمه: زیرا سـلب دوام، لازم می باشـد آن را، فعلیت طرف مقابل « یعنی اگر دوام را از این قضـیه، سـلب کردیـد معنایش این است که در مقابل این قضیه، فعلیت _ یعنی زمان موقت _ را قبول کردید یعنی اگر دوام را در قضیه ی موجبه گفتید در مقابل این قضیه ی موجبه که سالبه است، موقت را قبول کردید ».

ف_ « کل فلک متحرک دائما » نقیضه: « لیس بعض الفلک بمتحرک بالفعل »

نقیض قضیه « کل فلک متحرک دائما »، می شود « لیس بعض الفلک بمتحرک بالفعل ».

ص: ۹۸

الان توجه می کنید که قضـیه، موجبه است و طرف مقابل آن سالبه است که در طرف مقابل، حکم به فعلیت شد. وقتی دوام را از موجبه سـلب کردیـد لازمه اش این است که فعلیت را در طرف مقابـل که سـالبه است قرار داده شود در اینصورت سالبه ی فعلیه، نقیض موجبه ی دائمه می شود.

و عرفیه عَمِّتُها، المقابله و النقیض لها حینیه مطلقه خُذ یا عاقله

« عرفیه » مبتـدای اول و « عمتها » صـفت « عرفیه » است و به معنای « عامتها » است. « المقابله » مفعول اول « خـذ » یا مبتدی و « حینیه مطلقه » مفعول دوم یـا خبر می شود و جمله، خبر برای « عرفیه عمتها » می شود. یعنی مقابله ی این عرفیه ی عامه را حینیه مطلقه بگیر.

بیان نقیض عرفیه ی عامه: نقیض آن حینیه مطلقه است.

ترجمه: عرفیه، عـامه ی این عرفیه « نه عرفیه خـاصه که از مرکبات است بلکه عرفیه ی عامه که از بسائط است »، مقابل و نقیض این عرفیه را حینیه مطلقه بگیر.

« و النقیض لها »: این عبارت نشان می دهد که الف و لام در « المقابله » بدل برای مضاف الیه است که ضمیر مونث می باشد و راجع به « عرفیه » است.

« یا عاقله »: این، خطاب است و « یا » در آن تانیث نیست.

نظیر نقاضه الحینیه الممکنه للمشروطه العامه

« نقاضه » مصدر است و به معنای « نقیض بودن » می باشد.

ترجمه: نظیر نقیض بودنِ حینیه ممکنه برای مشروطه عامه، نقیض بودنِ حینیه ی مطلقه برای عرفیه ی عامه است.

ص: ۹۹

فنقیض « بالدوام کلّ کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا » قولنا « لیس بعض الکاتب متحرک الاصابع حین هو کاتب بالفعل »

قضیه ی « بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا » که قضیه ی عرفیه ی عامه است یعنی دوام وصف را افاده می کند یعنی محمول که متحرک الاصابع است برای موضوع ضروری است مادامی که این موضوع، وصف کتابت را دارد. یعنی دوام، دوام وصف است نه دوام ذات. یعنی بیان نمی کند « مادامی که این ذات، موجود است تحرک را دارد » بلکه می گوید « مادامی که این ذات، این وصف را دارد تحرک اصابع را دارد » پس دوام محمول برای موضوع، ادعا شده مادامی که موضوع، این وصف را دارد. بنابراین دوام محمول برای موضوع می باشد به شرط الوصف، که این، عرفیه ی عامه است.

نقیض این قضیه می شود « لیس بعض الکاتب متحرک الاصابع حین هو کاتب بالفعل » این قضیه را با قضیه ی قبل بسنجید. قضیه ی قبل، موجبه ی کلیه بود ولی این قضیه سالبه ی جزئیه است. قضیه ی قبل مشتمل بر « بالدوام » بود اما این قضیه مشتمل بر دو قید است که عبارت از « حین هو کاتب » و « بالفعل » است. قید اول باعث شده که این قضیه، حینیه شود و قید دوم باعث شده که این قضیه، مطلقه شود. مجموع این دو می شود حینیه مطلقه. مثل قضیه ی قبلی که حینیه و ممکنه بود یعنی قید « امکان » قضیه را ممکنه می کرد و قید « حین » آن را حینیه می کرد. پس « حینیه ممکنه » یعنی حینیه ای که با امکان همراه شده است و « حینیه مطلقه » یعنی حینیه ای که با بالفعل همراه شده است.

ص: ۱۰۰

قضـیه دوم به اینصورت ترجمه می شود: بعضـی از کـاتب ها در حینی که کاتب هسـتند در یکی از زمانها « یعنی در زمانی که کتابت ندارند » متحرك الاصابع نیستند.

آیـا این معنـایی که شـد، صـحیح می باشـد؟ اگر اینگونه معنا کنیـد « در حینی که کاتب است اگر کتابت را کنار گـذاشت در یکی از زمانها متحرك الاصابع است » قضـیه اش صادق می شود ولی قضـیه، این را نمی گویـد بلکه می گوید همان وقتی که کاتب است و کتابت را کنار نگذاشته، می تواند در بعض زمانها، ساکن الیه باشد. این معنا، غلط است « اگر می گفت در یک زمان دیگری می توانـد ساکن الیـد باشد اشـکال ندارد » در اینصورت قضـیه ی اول صادق می شود و قضـیه ی دوم کاذب می شود.

صفحه ۲۷۰ سطر ۱۶ قوله « و قس »

تا اینجا نقیض ضـروریه ذاتیه و وصـفیه که مشـروطه ی عامه گفته می شد و دائمه و دائمه وصـفیه که عرفیه عامه نامیده می شد بیان گردید یعنی ضـرورت « چه وصـفی و چه ذاتی » بیان شد. دوام « چه ذاتی و چه وصفی » بیان شد ضرورت آنچه باقی می ماند چند ضرورت دیگر است که عبارت از ضرورت وقته و ضروره وقت مطلق می باشد و الان می خواهد بیان کند.

بیان نقیض ضـرورته وقتیه: مصـنف می فرماید توجه به قاعده « نقیض کل شـیء رفعه » کنید. ضـرورتِ وقت معین را رفع کنید معنایش این می شود که در آن وقت معین، این عمل ضروری نیست. در قضیه وقتیه حکم به ضرورت محمول برای موضوع در وقت معین می شـد. مثـال به این زده شـد: « انخسـاف قمر حمـل بر قمر می شود در یك وقت معینی که وقت حیلوله می باشـد یعنی وقـتی که زمین بین خورشـید و قمر حائـل می شـد. در آن وقتِ معین، انخسـاف، محمولی بود که برای قمر ضـروری بود یعنی قمر بایـد آن را می گرفـت. تـوجه می کنیـد در وقـت معیـن، محمـول کـه انخسـاف است را برای موضـوع که قمر اسـت ضروری دانسـتیم اگر در همـان وقت معین، نفی ضـرورت می شـود معنـای آن این می شـود که حیلـوله حاصـل می شـود ولی انخسـاف برای قمر ضـروری نمی باشـد این معنا باطل است چون با اینکه حیلوله حاصل شـده انخساف رخ نمی دهـد پس اگر رفعِ ضرورت معین کنید نقیضِ آن ضرورت معین را آوردید. در اینصورت آن قضیه، کاذب می شود.

بیان نقیض ضـرورت منتشـره: در منتشـره، محمول برای موضوع، ضـروری بود ولی وقت آن معین نبود بلکه مطلق بود. الان می خـواهیم وقت مطلق را نفی کنیم وقت مطلق وقـتی رفع می شود که گفته شود « در جمیع اوقـات، اینچنین نیست ». امـا در وقت معین وقتی خواستیم رفع کنیم گفتیم در آن وقت معین، ضرورت حاصل نیست. مثل « کل انسان متنفس بالضروره » یعنی انسان در یک وقتی متنفس است بالضروره. اگر گفته شود در یک وقتی متنفس نیست، نقیض آن قضیه نخواهد بود چون وقتی گفته می شود در یـک وقتی متنفس است با این سازگاری دارد که در یک وقتی متنفس نباشـد. وقتی نقیض گفته شـده و باطل می باشد که اینگونه گفته شود « در هیچ وقت متنفس نیست ».

توضیح عبارت

و قس علیها نقیض الوقتیه و المنتشره المطلقتین

بر این چهار نقائض که ذکر شـده قیاس کن نقیض وقتیه و منتشـره، ولی سـعی کن که وقتیه و منتشـره هر دو مطلقه باشـد. وقتیه مطلقه از موجهات بسیطه بود وقتی قید « مطلقه » حذف شد از موجهات مرکبه می شد. منتشره مطلقه از هم موجهات بسیطه بود وقتی قیـد « مطلقه » حـذف شـد از موجهات مرکبه می شـد. الان بحث ما در مرکبه نیست بلکه بسـیطه است لذا قید « المطلقه » آورده شده است.

لان نقیض کل شیء رفعه

علت اینکه قیاس بر آن چهار تا می شود این است که چون همانطور که در آن چهار تا، ضـرورت ذاتیه را نفی کردیم در اینجا هم ضرورت وقتیه را نفی می کنیم.

ص: ۱۰۲

فکما ان النقیض للضروره الذاتیه الامکان الذاتی و للضروره الوصفیه الامکان الوصفی کذلک للضروره الوقتیه الامکان الوقتی

ترجمه: پس همانطور که نقیض ضروریه ذاتیه، امکان ذاتی شد « در قبلی تعبیر به ضروریه مطلقه کرد که نقیضش امکان ذاتی است اما در اینجا تعبیر به ضروریه ذاتیه می کند که نقیضش امکان ذاتی است پس معلوم می شود که مراد مصنف از مطلقه در آنجا همان ذاتیه است که در جلسه قبل به صورت احتمال اول بیان شده بود. احتمال دیگری که داده شده بود این بود که مراد از ضروریه مطلقه، مطلق ضرورت باشد که این هم صحیح بود ولی مراد نیست » و نقیض برای ضرورت وصفیه، امکان وصفی است همچنین نقیض برای ضرورت وقتیه، امکان وقتی است.

توجه کنید مصنف می فرماید « کذلک للضروره الوقتیه الامکان الوقتی » و در خط بعد می فرماید « او الامکان المطلق » یعنی نقیض برای ضرورت وقتیه، امکانِ وقتی یا امکان مطلقه است. مصنف « وقتیه » را در اینجا عام گرفته که شامل « وقتیه » و « منتشره » هر دو می شود و فرموده نقیض « وقتیه »، امکان وقتیه است اگر « وقتیه »، وقتیه باشد. و نقیض « وقتیه »، امکان مطلقه است اگر « وقتیه »، منتشره باشد.

نکته: مصنف تعبیر به « الامکان الوقتی » می کند و الف و لام بر « الوقتی » در آورده که الف و لام عهد است یعنی همان وقتی که در آن وقت، ضرورت ادعا شد، مناقض می آید و امکان را در آن وقت، ادعا می کند نه اینکه بگوید در این وقت، ضرورت دارد و در وقت دیگر امکان دارد.

ص: ۱۰۳

ف_ « کل قمر منخسف بالضروره وقت الحیلوله »، نقیضه « لیس بعض القمر بمنخسف وقت الحیلوله بالامکان فیه »

ضمیر « فیه » به « وقت الحیلوله » برمی گردد.

در قضیه اول، وقت آن معین شده که « وقت الحیلوله » است یعنی « انخساف » که محمول است برای « قمر » که موضوع است در وقت حیلوله ضروری است اگر بخواهید آن را نقیض کنید به این صورت می شود که همان « وقت الحیلوله » باید آورده شود.

ملاحظه کنید که قضیه ی اصل به صورت « کل قمر منخسف » بود که موجبه ی کلیه می باشد. در قضیه ی عکس به صورت « لیس بعض القمر بمنخسف » است که سالبه ی جزئیه می باشد. پس در سلب و ایجاب تناقض درست شده اما در آنجا تعبیر به « بالضروره وقت الحیلوله » شد ولی در قضیه ی عکس تعبیر به « بالامکان فی وقت الحیلوله » می کند. یعنی در قضیه اصل می گوید « در وقت حیلوله، این انخساف ضروری است ». اما در قضیه عکس می گوید « در وقت حیلوله، این انخساف امکانی است ». در اینصورت تناقض به وجود می آید.

او الامکان المطلق بمعنی سلب الضروره فی جمیع الاوقات کما فی المنتشره المطلقه

لفظ « او الامکان » عطف به « الامکان الوقتی در دو خط قبل می باشد.

ترجمه: نقیضِ ضرورت وقتیه، امکان مطلق است و امکان مطلق به معنای سلب ضرورت در تمامی اوقات است « یعنی در تمام اوقات، ضرورت سلب می شود و امکان، حاصل است » همانطور که در منتشره مطلقه است « که ضرورت، در وقتِ غیر معین، ادعا شد. امکانِ آن در جمیع اوقات ادعا می شود و این امکان، نقیض آن ضرورت می شود. اگر ضرورت، صادق است امکانش کاذب است و اگر امکان، صادق است ضرورت، کاذب است ».

ص: ۱۰۴

ف_ « کل انسان متنفس بالضروره وقتا ما » نقیضه « لیس بعض الانسان بمتنفِّس بالامکان فی جمیع الاوقات »

قضیه ی اصل، موجبه ی کلیه است و قضیه ی عکس، سالبه ی جزئیه است پس در سلب و ایجاب و در کلیت و جزئیت، تناقض رعایت شده. در قضیه ی اصل تعبیر به « بالضروره وقتا ما » کرد اما در قضیه ی عکس تعبیر به « بالامکان فی جمیع الاوقات » می کند.

« وقتا ما »: یعنی در یک وقتی ضرورت ندارد چه در این وقت باشد یا در وقت دیگر باشد. نتیجه اش این است که در هیچ وقتی ضرورت ندارد پس در همه اوقات امکان دارد. لازمه ی نفی ضرورت فی وقت ما، امکان فی کل وقت است. امکان فی کل وقت، جهت برای این نقیض قرار داده می شود.

تا اینجا بحث از نقیض موجهات بسیطه تمام شد در جلسه بعد وارد بحث از نقیض موجهات مرکب می شود.

خلاصه: نقیض ضروریه ذاتیه، ممکنه ی عامه شد و نقیض ضروریه وصفیه « و به تعبیر دیگر، مشروطه عامه »، حینیه ی ممکنه شد و نقیض دائمه، مطلقه ی عامه است. مطلقه ی عامه را فعلیه هم می نامند. دوام را اگر نفی کنید و بگویید این شیء دائمی نیست یعنی در بعض زمانها هست. اینکه در بعضی ازمنه باشد همان مطلقه ی عامه است. مثل « کل فلک متحرک دائما » نقیضش می شود « لیس بعض الفلک بمتحرک بالفعل ». در نقیض ضروریه وقتیه، مصنف می فرماید توجه به قاعده « نقیض کل شیء رفعه » کنید. ضرورتِ وقت معین را رفع کنید معنایش این می شود که در آن وقت معین، این عمل ضروری نیست. مثال به این زده شد: « انخساف قمر حمل بر قمر می شود در یک وقت معینی که وقت حیلوله می باشد. اگر در همان وقت معین، نفی ضرورت می شود معنای آن این می شود که حیلوله حاصل می شود ولی انخساف برای قمر ضروری نمی باشد این معنا باطل است چون با اینکه حیلوله حاصل شده انخساف رخ نمی دهد.

ص: ۱۰۵

نقیض ضرورت منتشره: در منتشره، محمول برای موضوع، ضروری بود ولی وقت آن معین نبود بلکه مطلق بود. الان می خواهیم وقت مطلق را نفی کنیم وقت مطلق وقتی رفع می شود که گفته شود « در جمیع اوقات، اینچنین نیست ». اما در وقت معین وقتی خواستیم رفع کنیم گفتیم در آن وقت معین، ضرورت حاصل نیست. مثل « کل انسان متنفس بالضروره » یعنی انسان در یک وقتی متنفس است بالضروره. در نقیضش گفته می شود که در هیچ وقت متنفس نیست.

بیان نقیض موجهات مرکبه ی کلیه/ بیان نقیض موجهات مرکبه/ بیان نقیض موجهات/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان نقیض موجهات مرکبه ی کلیه/ بیان نقیض موجهات مرکبه/ بیان نقیض موجهات/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و النقیض لمرکباتها ای للمرکبات من الموجهات المنفصله المانعه الخلو (۱)

سوال: در عرفیه ی مطلقه، قید « مادام » آورده می شود و گفته می شود « کل کاتب متحرک الاصابع دائما مادام کاتبا » اما در نقیضش، « حینیه مطلقه » آورده می شود. در مشروطه عامه، « مادام » آورده می شود و در نقیضش « حینیه ممکنه » آورده می شود. جهت قضیه چه ضرورتِ مادام الوصف باشد تا قضیه، مشروطه ی عامه شود چه قضیه، جهتش، دوام وصفی باشد تا قضیه، عرفیه ی عامه شود در نقیض، حینیه آورده می شد که یکی حینیه ی مطلقه بود و دیگری حینیه ی ممکنه بود. الان سوال این است که چرا حینیه آورده می شود. اگر در قضیه ی اصل قید « مادام » آورده شد در نقیض هم جا دارد که « مادام » گفته شود چرا در نقیض، « حینیه » آورده می شود؟

ص: ۱۰۶

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۱، سطر۲، نشر ناب.

جواب: جواب این سوال تقریبا روشن است. قید « مادام » اشاره به زمان دارد. قید « حینیه » هم اشاره به زمان دارد. ما نمی خواهیم آن زمان را بیاوریم آنچه مهم می باشد آوردن نقیض آن ضرورت و دوام است. در مشروطه ی عامه وقتی می خواهیم نقیض را بیاوریم نقیضِ ضرورت را می آوریم و به نقیض « مادام » کاری نداریم و در عرفیه هم نقیض دائماً را می خواهیم بیاوریم و به « مادامِ » آن کاری نداریم. نقیض ضرورت، امکان می شود لذا نقیض مشروطه ی عامه را گفتیم حینیه ی ممکنه است. نقیض دوام، بالفعل می شود یعنی اطلاق می شود لذا گفتیم نقیض دائمه، حینیه ی مطلقه است. مشروطه را نقیض به ممکنه کردیم چون مشروطه دارای ضرورت بود نقیضش، امکان شد. آن عرفیه را نقیض به فعلیه کردیم چون جهتش دوام بود نقیض دوام، فعلیت شد. اما معنای « مادام » این بود « تا زمانی که اینچنین است ». یعنی در آن زمان، ادعای ضرورت شد ما در همان زمان ادعای امکان می کنیم. توجه می کنید که زمان را عوض نمی کنیم. چون اگر در زمان دیگر بخواهیم ادعای امکان کنیم تناقض درست نمی شود. پس « حینیه » همان « مادام » است ولی در آنجا از لفظ « مادام » استفاده کردیم و گفتیم « مادام کاتبا » و در اینجا می گوییم. « حین هو کاتب ». معنای هر دو این است « در هر وقتی که کتابت می کند ». در عرفیه،

چیزی را عـوض نکردیم جزء دوام را، و در مشـروطه چیزی را عـوض نکردیم جز ضـرورت را. آن « مـادام » در قضـیه عرفیه و مشروطه، در نقیضش به صورت « حین » آمده است یعنی « حین هو کاتب » یا « مادام کاتب » یکی است.

نکته: نقیض دائمه، فعلیه می شود. لازم نیست نقیض دائمه، دائمه شود اگرچه می تواند بشود ولی اینطور نیست که اگر می گوییم « دائما متحرک است » نقیضش این نمی شود « دائما متحرک نیست » بلکه اگر یک لحظه متحرک نباشد نقیض درست می شود لذا به قدر متیقن اکتفا می شود. مثلاً گفته می شود « حرکت برای فلک، دائما هست » نقیضش می شود: « حرکت برای فلک، دائمی نیست ». « دائمی نبودن » وقتی صادق است که اگر یک لحظه حرکت نکند یا ده لحظه حرکت نکند دائمی نیست. از ازل تا ابد هم حرکت نکند باز هم دائمی نیست پس در همه حالت صادق است که دائمی نیست.

برای « دائمی نبودن » مصادیق زیادی می توان برای آن آورد. اما « دائمی بودن » فقط یک مصداق دارد.

بحث امروز: مراد از نقیض مرکبات چیست؟ قضیه ی مرکبه، از دو قضیه ی موجهه تشکیل شده است. اگر بخواهیم قضیه ی مرکبه را نقیض کنیم می توان یک قضیه را نقیض کرد. می توان اولی را نقیض کرد تا تناقض درست شود می توان دومی را نقیض کرد تا تناقض درست شود. می توان هر دو قضیه را نقیض کرد. در اینصورت هم تناقض درست می شود چون مرکب را اگر بخواهید رفع کنید « چون نقیض هر شیئ، رفعش است » رفعِ مرکب به این است که یا جزء اول را رفع کنید یا جزء دوم را رفع کنید یا هر دو جزء را رفع کنید. به عبارت دیگر اگر بخواهید مرکب را از بین ببرید وقتی یک جزء آن را از بین ببرید مرکب از بین می رود اگر جزء دوم را از بین ببرید مرکب از بین می رود و هر دو جزء را هم از بین ببرید مرکب از بین می رود مثلا فرض کنید سکنجبین احتیاج به سرکه و انگبین دارد. اگر سرکه را فقط بیاورید سکنجبین حاصل نمی شود و اگر انگبین را فقط بیاورید سکنجبین حاصل نمی شود اگر انگبین و سرکه هر دو نباشد باز هم سکنجبین حاصل نمی شود.

معلوم شد که سه راه برای ما ممکن است مصنف می خواهد این سه راه را در یک راه جمع کند می گوید یک قضیه منفصله مانعه الخلو بیاور. در منفصله مانعه الخلو اینگونه گفته می شود: می توان قضیه ای درست کرد که از طرف اولی خالی باشد « چون خلو هر دو درست نیست » می توانـد از طرف دوم خالی باشـد ولی نمی تواند از هر دو طرف خالی باشد اما می تواند هر دو طرف را جمع کند.

الان یک قضیه ی مرکبه داریم که اصل قضیه است اگر بخواهید این را رفع کنید یک قضیه ی منفصله درست می کنید و به عبارت بهتر، دو نقیض درست می کنید که یکی نقیضِ جزءِ اولِ آن قضیه ی مرکبه است و یکی نقیضی جزءِ دومِ آن قضیه ی مرکبه است. این دو نقیض را با « اما » به هم مرتبط می کنید و می گویید یا این نقیض یا آن نقیض. معنای این عبارت این می شود که یا این نقیض هست یا آن نقیض هست یا هر دو هست چون معنای مانعه الخلو این است که رفع هر دو جایز نیست.

در تناقض، یا قضیه ی اصل صادق است یا قضیه ی نقیض صادق است در اینصورت اگر اصل صادق باشد نقیض به اینصورت می باشد که یا نقیضِ جزءِ اول کاذب است یا نقیضِ جزءِ دوم کاذب است یا هر دو کاذب است. اینکه هر دو صادق باشند صحیح نیست.

توجه کنید که نقیض موجهات مرکبه همیشه قضیه ای منفصله است که از سنخ مانعه الخلو باشد.

توضیح عبارت

ص: ۱۰۹

توجه کنید که ابتدا از صفحه ۲۷۱ سطر ۶ معنا می کنیم بعداً بر می گردیم و از سطر ۲ معنا می کنیم.

فقولنا: « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا لا دائما »

عبارت « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا » تا اینجا یک قضیه می باشد که قضیه ی مشروطه ی عامه است چون قید « بالضروره » و قید « مادام کاتبا » دارد. قید « مادام کاتبا » نشان می دهد که ضرورت، ضرورت وصفیه است نه ذاتیه. پس قضیه، ضروریه مطلقه نیست بلکه ضروریه وصفیه است که از آن تعبیر به مشروطه عامه می شود. عبارت « لا دائما » قضیه ی دیگری است و ضمیمه شدنش باعث شده که این قضیه، مرکبه شود. قید « لا دائما » اشاره به یک قضیه فعلیه دارد که در سلب و ایجاب مخالف است و در کلیت و جزئیت موافق است.

اما معنای « لا دائما » این است: چون قضیه ی اصل که « کل کاتب » بود به صورت موجبه کلیه بود این « لا دائما » را اشاره به سالبه ی کلیه می گیریم و کلیت را بهم نمی زنیم. اما آن قضیه که موجبه بود در اینجا تبدیل به سالبه می شود و تبدیل به « لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل » می شود یعنی به جای لفظ « کل » کلمه « لا شیء » آورده شد. و لفظ « بالضروره مادام کاتبا » برداشته شد و به جای آن لفظ « بالفعل » آورده شد. این، معنای « لا دوام » بود. پس این قضیه ای که مصنف آورده بود به اینصورت در می آید « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا » که جزء اول می شود و قضیه « لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل » که جزء دوم می شود. ابتدا جزء اول را نقیض کنید. جزء اول، مشروطه ی عامه است که نقیضش، حینیه ممکنه می شود. قضیه ی دوم، فعلیه است نقیض فعلیه، دائمه می شود « چون دائمه، نقیض فعلیه است فعلیه هم نقیض دائمه می شود زیرا تناقض، دو طرفی است ». اگر قضیه ی اول که موجبه کلیه است را نقیض کنید تبدیل به سالبه ی کلیه می شود و به صورت « لیس بعض الکاتب » می شود. و چون مشوطه ی عامه یعنی « بالضروره مادام کاتبا » بود تبدیل به « بالاـ مکان حین هو کاتب » می شود. در اینصورت جزء اول، تبدیل به حینیه ممکنه شد. اما در قضیه دوم می گوییم: لفظ « لا شیء » تبدیل به « بعض » می شود چون سالبه ی کلیه تبدیل به موجبه جزئیه می شود یعنی می شود « بعض الکاتب بمتحرک الاصابع » ولی لفظ « بالفعل » آورده نمی شود بلکه « دائما » آورده می شود.

ص: ۱۱۰

پس نقیض جزء اول تبدیل به سالبه ی جزئیه ی حینیه ی ممکنه شد و نقیض جزء دوم تبدیل به موجبه ی جزئیه دائمه شد. این دو نقیض با لفظ « اما » به یکدیگر وصل می شود که خود مرحوم سبزواری در کتاب آورده است.

نقیضه منفصله هی قولنا: « اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین هو کاتب و اما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما »

مصنف با عبارت « اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع » سالبه ی جزئیه درست کرد. جزء اول قضیه ی اصل، موجبه ی کلیه بود. جهت در جزء اول، « بالضروره مادام کاتبا » بود اما در نقیضش، جهت آن « بالامکان حین هو کاتب » می شود لفظ « بالامکان »، قضیه را ممکنه می کند و « حین هو کاتب » قضیه را حینیه می کند پس نقیض، حینیه ممکنه می شود. تا اینجا نقیض جزء اول بیان شد. اما جزء دوم عبارت « لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل » بود لفظ « لا شیء » را تبدیل به « بعض » می کنیم تا تبدیل به موجبه جزئیه شود. و به جای لفظ « بالفعل »، کلمه « دائماً » آورده می شود.

و قس

یعنی بقیه را هم قیاس کن. بنده ــ استاد ــ یک مثال بیان کردم و آن، مشروطه عامه بود که نقیض کردم. شما می توانید عرفیه را نقیض کنید یا بقیه مرکبات دیگر را نقیض کنید. تمام نقیض های مرکبات همینطور است که دو جزء مرکب را کنار یکدیگر قرار می دهید و هر جزء را جداگانه نقیض می کنید و در یک قضیه منفصله هر دو را می آورید که آن منفصله، مانعه الخلو است یعنی یا نقیض اول را قبول می کنید یا نقیض دوم را قبول می کنید یا هر دو را قبول می کنید یعنی یا می گویید نقیضِ جزء اول صادق است یا نقیضِ جزء دوم صادق است یا هر دو صادق است. مدعای کسی که این نقیض را اظهار می کند این است که یا جزء اولِ قضیه ی منفصله ای که تشکیل داده شد، صحیح است یا جزء دوم صحیح است یا هر دو صحیح است. اما مدعی است که هیچکدام کاذب نیست.

ص: ۱۱۱

از اینجا به عبارت قبل از مثال برمی گردیم و توضیح می دهیم.

و النقیض لمرکباتها ای للمرکبات من الموجهات المنفصله المانعه الخلو

ضمیر « مرکباتها » به « موجهات » برمی گردد ولی آن را به « موجهات » اضافه نمی کند بلکه با « من » می آورد چون برای « مرکبات » الف و لام آورده آن را اضافه به « موجهات » نمی کند به جای اضافه از لفظ « من » استفاده می کند خود معنای « من » در فارسی به صورت اضافه معنا می شود و حرف کسره آورده می شود یعنی به اینصورت گفته می شود « مرکباتِ موجهات ».

ترجمه: و نقیض برای مرکباتِ از موجهات، منفصله است منفصله ای که از سنخ مانعه الخلو است.

المولفه من جزئین هما نقیضا جزئَیِ المرکبه

مصنف با این عبارت بیان می کند که این قضیه منفصله از چه چیزی تشکیل شده است؟ می فرماید از دو جزء تالیف شده است « اگر منفصله ای سه جزء باشد در واقع دو منفصله بوده که با هم ادغام شده و الا منفصله دو جزء بیشتر ندارد » که این دو جزء، نقیضِ دو جزءِ مرکبه هستند یعنی آن قضیه ی اصل که مرکب بود دارای دو جزء بود و به همین جهت به آن مرکبه گفته می شد. نقیضِ هر کدام از دو جزء، جدا گرفته شد و منفصله قرار داده شد.

و فی ما بین جزئَیها ای جزئَیِ المنفصله هی المحتمله

این عبارت، مطلب جدیدی بیان نمی کند بلکه همان مطلبی است که مصنف در شرح شعر بیان کرده را توضیح می دهد و تکرارِ شرح است اما در شعر، تکراری نشده است. لذا مصنف حرف واو می آورد تا عطف تفسیر بر قبل باشد.

ص: ۱۱۲

ترجمه: نقیض مرکباتِ موجهات، بین دو جزء این منفصله، محتمل است « یعنی نقیض بین این دو جزء، مردد است یا این است یا آن است یا هر دو هست. نقیض، بیرون از دو جزء نیست و در همین دو جزء دور می زند ».

مصنف ضمیر « جزئیها » را به « المنفصله » برگرداند. حالا اگر کسی به خود « المرکبه » هم برگرداند ممکن است اینگونه بگوید: نقیض این مرکبه، بین دو جزء مرکبه محتمل است ولی همانطور که مصنف برگردانده بهتر است.

ای یقال: نقیض المرکبه اما هذا و اما ذاک لا علی التعیین

مصنف به این صورت تفسر می کند و می گوید نقیض مرکبه یا این نقیض است « یعنی نقیض جزء اول » یا آن نقیض است « یعنی نقیض جزء دوم ».

« لا علی التعیین »: اشاره به منفصله بودن دارد یا بیان « هی المحتمله » است یعنی وقتی قضیه منفصله ذکر می شود تعیین نمی گردد به اینکه یا این است یا آن است. یا هر دو هست.

لان نقیض کل شیء رفعه و رفع المرکب برفع احد الجزئین کما یکون برفعهما

چرا نقیض مرکبه، به صورت منفصله ی مانعه الخلو در می آید؟ مصنف می فرماید به خاطر اینکه نقیض هر شیء، رفع آن شیء است پس نقیضِ مرکب هم رفع مرکب است و رفع مرکب به سه صورت است یکی به این است که جزء اول رفع شود. دوم به این است که جزء دوم رفع شود. سوم به این است که هر دو جزء رفع شود. چون نقیضِ مرکب به معنای رفع مرکب است و رفع مرکب به سه نحوه می شود پس سه نقیض می توان برای این مرکب ارائه داد و مردد بین این سه کنید.

ص: ۱۱۳

پس توجه کنید وقتی قضیه ی مرکبه صادق بود در نقیض، جزء اول باید کاذب باشد جزء دوم هم باید کاذب باشد یا جزء اول به تنهایی کاذب باشـد یا جزء دوم به تنهایی کاذب باشـد، ولی اگر قضـیه ی اصل صادق بود و هر دو جزء هم صادق بود این، نقیض نیست. همچنین اگر قضیه ی اصل کاذب باشد و هر دو جزء هم کاذب شدند این، نقیض نیست.

اما در نقیض بایـد یکی از سه تای مخالف باشد یعنی مثلاً اگر قضـیه ی اصل، صادق بود نقیض باید کاذب باشد اما کدام جزء بایـد کاذب باشد؟ می فرماید اگر جزء اول کاذب باشد تناقض صادق است و اگر جزء دوم کاذب باشد تناقض صادق است. و اگر هر دو جزء کاذب باشد تناقض صادق است. اما اگر دو جزء صادق باشـند تناقض صادق نیست. و اما اگر اصل، کاذب بود نقیض بایـد صادق باشـد اما کـدام جزء بایـد صادق باشد؟ می فرماید اگر جزء اول صادق باشد تناقض صادق است و اگر جزء دوم صادق باشـد تناقض صادق است و اگر هر دو جزء صادق باشد تناقض صادق است اما اگر هر دو جزء کاذب باشد تناقض صادق نیست.

ترجمه: « چرا نقیض مرکبه، منفصـله ی مانعه الخلو است؟ » چون نقیض هر شیئ رفع آن شی است « پس نقیض مرکب هم رفع مرکب است » و رفع مرکب به سه صورت است که دو مورد از آن به رفع احد الجزئین است و سومی به رفع هر دو جزء است.

و لهذا فالمنفصله مانعه الخلو

« لهذا »: چون این جزء را باید داشـته باشـید و اگر ندارید به جای آن باید جزء دوم را داشته باشید یا هر دو جزء را با هم داشته باشـید. یعنی نقیض به اینصورت است که یا باید اولی را داشـته باشـید یا دومی را داشـته باشید یا هر دو را با هم داشته باشید و منفصـله ی اینگونه ای، منفصـله ی مـانعه الخلو است. امـا در مـانعه الجمع یا جزء اول یا جزء دوم هست اما هر دو جزء را با هم نداریم.

ص: ۱۱۴

ترجمه: و به خاطر این « یعنی یا رفع جزء اول صدق می کند یا رفع جزء دوم صدق می کند یا رفع هر دو جز صدق می کند » منفصله، مانعه الخلو است نه حقیقیه و نه مانعه الجمع است. « اگر مانعه الجمع بود صدق هر دو را نداشتیم اگر حقیقیه هم بود صدق هر دو را نداشتیم در حالی که صدق هر دو را داریم ».

و هذا فی المرکبه الکلیه

تا اینجا بیان حکم در مرکبه ی کلیه بود اما در مرکبه ی جزئیه، حکم دیگر است که در جلسه بعد بیان می شود.

توجه کنید که مصنف حکم مرکبات را بیان می کند و این مرکبات را به دو قسم تقسیم می کند یکی مرکبات کلیه است که بحث آن گذشت الان می خواهد وارد بحث از مرکبات جزئیه شود. مصنف در صفحه ۲۷۱ سطر ۲ فرمود « و النقیض لمرکباتها » که به صورت کلی بیان شده ولی وقتی وارد بحث شده تفصیل داده است.

خلاصه: مراد از نقیض مرکبات چیست؟ قضیه ی مرکبه، از دو قضیه ی موجهه تشکیل شده است. اگر بخواهیم قضیه ی مرکبه را نقیض کنیم می توان یک قضیه را نقیض کرد « یعنی می توان اولی را نقیض کرد تا تناقض درست شود می توان دومی را نقیض کرد تا تناقض درست شود » می توان هر دو قضیه را نقیض کرد. در اینصورت هم تناقض درست می شود. معلوم شد که سه راه برای ما ممکن است مصنف می خواهد این سه راه را در یک راه جمع کند می گوید یک قضیه منفصله مانعه الخلو بیاور و به عبارت بهتر، دو نقیض درست می کنید که یکی نقیضِ جزءِ اولِ آن قضیه ی مرکبه است و یکی نقیض جزءِ دومِ آن قضیه ی مرکبه است. این دو نقیض را با « اما » به هم مرتبط می کنید و می گویید یا این نقیض هست یا آن نقیض هست یا هر دو هست. مثلاً « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا لا دائما » مرکب از دو قضیه است « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا » که جزء اول می شود و قضیه « لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل » که جزء دوم می شود. ابتدا جزء اول را نقیض کنید. جزء اول، مشروطه ی عامه است که نقیضش، حینیه ممکنه می شود. قضیه ی دوم، فعلیه است نقیض فعلیه، دائمه می شود. نقیض آن قضیه به اینصورت در می آید: « اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین هو کاتب و اما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما ».

بیـان نقیض موجهات مرکبه ی جزئیه/ بیان نقیض موجهات مرکبه/ بیان نقیض موجهات/ موجهات/ منطق/ شـرح منظومه ۹۵/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: بیـان نقیض موجهـات مرکبه ی جزئیه/ بیـان نقیض موجهـات مرکبه/ بیـان نقیض موجهـات/ موجهـات/ منطـق/ شـرح منظومه

و هذا فی المرکبه الکلیه و لکن موضع التردید فی المرکبه الجزئیه افراد موضوع من الحملیه المردده المحمول (۱)

بعد از اینکه در نقیض موجهات بسـیطه بحث شد به بحث در موجهات مرکبه پرداخته شد تا نقیض آنها بیان شود. مصنف ابتدا بدون اینکه موجهات مرکبه را به کلیه و جزئیه تقسیم کند قانون نقیض کردن موجهه مرکبه را بیان کرد ولی بعداً مشخص کرد که این قـانون درباره موجهات مرکبه ای است که کلیه باشـد. اما درباره موجهه مرکبه ای که جزئیه باشـد قانون دیگری وجود دارد که مصنف می خواهد آن را توضیح بدهد. بنابراین از ابتدا می توان به اینصورت وارد بحث شد و گفت: موجهات مرکبه بر دو قسم اند:

۱ ــ کلیات.

۲ ــ جزئیات.

اما مرحوم سبزواری چون می خواست مطلب را به شعر در بیاورد به اینصورت بیان کرد که گفته شد.

بنده ــ اسـتاد ــ اینگونه بیان می کنم که ابتدا مرکبه ی موجهه را به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می کنیم و درباره کلی، قانون تناقض بیان می شود درباره ی جزئی هم قانون تناقض بیان می شود.

بیان قانون تناقض در موجهات مرکبه جزئیه: دو جزء قضیه را نقیض کنید یعنی قضیه ی مرکبه دارای دو جزء است که برای هر دو جزء آن، نقیض آورده می شود سپس این دو نقیض که به صورت دو قضیه هستند با « اما » به یکدیگر ارتباط داده می شود و تردید بین دو قضیه انداخته می شود.

ص: ۱۱۶

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۱، سطر ۱۰، نشر ناب.

بیـان قـانون تنـاقض در موجهات مرکبه ی جزئیه: در مرکبه ی جزئیه همـان کاری که در مرکبه ی کلیه کردیم، انجام داده می شـود. در جزئیه، ابتـدا آن مرکب جزئی که دارای دو قضـیه است نقیض هر دو آورده می شـود. حـال می خواهیم لفـظ « امـا » بیاوریم. تا تردیـد ایجاد شود اما تردید بین دو قضـیه آورده نمی شود بلکه موضوع قضـیه ی خودمان را می گیریم و تردید، در

محمول این دو قضـیه انداخته می شود. یعنی یک قضیه تشکیل می شود نه دو قضیه که یکی قبل از « اما » و یکی بعد از « اما » ذکر شود. در اینصورت یک قضیه ی حملیه حاصل می شود که محمولش مردد است.

بیان مثال: به قضـیه « بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما » توجه کنیـد. جزء اول این قضـیه کاذب است چون « بعض الحیوان »، انسان است ولی اینطور نیست که بالفعل، انسان باشـد یعنی در یک زمانی انسان باشـد بلکه بالضـروره انسان است. اما لفظ « لا دائمـا » جزء دوم قضـیه است و اشـاره به یک قضـیه ی بالفعل دارد که از نظر ایجاب و سـلب، مخالف با جزء اول است ولی از نظر جزئیت و کلیت، موافق با جزء اول است. جزء اول، موجبه ی جزئیه است پس جزء دوم بایـد سالبه ی جزئیه باشـد. پس « لا دائما » به معنای « لیس بعض الحیوان انسان بالفعل » است. این قضیه هم کاذب است.

الان به این دو قضـیه توجه کنید که هر دو کاذبند و هر دو هم قضـیه ی اصل هستند. می خواهیم آن را نقیض کنیم. هر جزء را جـدا جـدا نقیض می کنیم. جزء اول را ملاحظه کنیـد « بعض الحیوان انسان بالفعل ». به جای لفظ « بعض » که موجبه ی جزئیه است بایـد « لا شـیء » گذاشـته شود که سالبه ی کلیه است تا نقیض حاصل شود و به جای « بالفعل »، نقیض فعلیه که « دائمه » است باید آورده شود لذا تبدیل به « لا شیء من الحیوان بانسان دائما » می شود که کاذب است.

ص: ۱۱۷

جزء دوم را ملاحظه کنید « لا دائما » که « لیس بعض الحیوان انسان بالفعل » بود. عبارت « لیس بعض الحیوان انسان » سالبه ی جزئیه بود باید آن را موجبه کلیه تا نقیض شود و لذا تبدیل به « کل حیوان انسان » شود. لفظ « بالفعل » که جهت بود نقیضش که « دائما » است آورده می شود و تبدیل به « کل حیوان انسان دائما » می شود که کاذب است.

توجه می کنید که دو جزء، در قضیه ی اصل بود که کاذب بودند. و دو جزء، در قضیه ی عکس است که کاذب هستند. در حالی که در تناقض اینگونه نیست بلکه یکی از این دو باید صادق باشد پس باید نقیض طوری تنظیم شود که صادق باشد. نگاه می کنیم که در نقیض لفظ « لا شیء من الحیوان » و « کل حیوان » وجود دارد و هر دو کلیه هستند اگرچه یکی سالبه و یکی موجبه است موضوع در اینجا « حیوان » است. افراد موضوع را می آوریم که همه ی افراد حیوان هستند چون قضیه، کلیه بود این، موضوع قرار داده می شود و گفته می شود « کل حیوان ». سپس « اما انسان دائما » را می آوریم که از قضیه ی دوم یعنی قضیه ی « کل حیوان انسان دائما » گرفته شده بود. سپس « اما لیس بانسان دائما » را می آوریم که از قضیه ی اول یعنی قضیه ی « لا شیء من الحیوان بانسان دائما » گرفته شده بود.

از هر دو قضیه اخذ شد و با « امّا » بین این قضیه تردید انداخته شد به اینکه محمول ها از دو قضیه گرفته شد. پس قضیه ی نقیض به اینصورت می شود « کل حیوان اما انسان دائما و اما لیس بانسان دائما » یعنی هر حیوانی را که ملاحظه کنی بر دو قسم است یا انسان است «که اگر انسان باشد دائما انسان است » یا غیر انسان است « که اگر غیر انسان باشد دائما غیر انسان است » این قضیه، صادق است پس نقیضی پیدا شد که صادق می باشد. اما اگر می خواستید تردید را بین دو قضیه قرار دهید به اینصورت می شد یا «لا شیء من الحیوان بانسان دائما » یا « کل حیوان انسان دائما » که هر دو کاذب می شود.

ص: ۱۱۸

پس نتیجه گرفته می شود که اگر تردید بین دو قضیه قرار داده شود نقیض، کاذب است و نمی توان آن را صادق کرد اما تردید در محمول آورده شد و نقیض آن، صادق شد. در اینصورت شرط تناقض که اگر اصل، صادق است نقیض باید صادق باشد رعایت گردید و تناقض صحیح است.

نکته: اگر تردید در قضیه، ایجاد کنید مشکلی پیش نمی آید ولی در بعضی موارد مشکل می شود. پس قانون به صورت کلی در موجهه مرکبه، این است که دو جزء اصل یا جدا جدا نقیض بگیرید سپس موضوع این در نقیض را انتخاب کنید و محمول را بر این موضوع، مردداً حمل کنید.

نتیجه نهایی بحث در قضایای موجهه مرکبه: اگر این قضیه، کلیه باشد نقیض آن، منفصله ی مانعه الخلو است و اگر جزئیه باشد نقیض آن، حملیه ی مردد المحمول است نه منفصله ی مانعه الخلو. اگرچه در بعضی جاها منفصله ی مانعه الخلو، صحیح است ولی چون همه جا صحیح نیست آن را نقیض قرار نمی دهیم.

نکته: مصنف در نقیض کردن ابتدا سالبه را بیان کرد بعداً موجبه را گفت ولی وقتی خواست قضیه را به صورت حملیه مردده المحمول بگوید ابتدا موجبه را گفت و بعداً سالبه را گفت. این، اشکالی ندارد چون طرفینِ محمولی مردد را می توان جابجا کرد مثلاً قضیه ی « العدد اما زوج و اما فرد » را می توان تبدیل به « العدد اما فرد و اما زوج » کرد.

نکته: این دو قضیه ی عکس که مصنف آورد را با لفظ « اما » فاصله بیندازید به اینصورت می شود « اما لا شیء من الحیوان بانسان دائما و اما کل حیوان انسان دائما » یعنی لفظ « اما » را تکرار کنید این قضیه، منفصله ی مانعه الخلو می شود ولی کاذب است.

ص: ۱۱۹

نکته: به قضیه « بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما » توجه کنید برای کذب این قضیه مرکبه می توان اینگونه بیان کرد: آن « بعض الحیوان » که در جزء اول آمده در جزء دوم « یعنی لا ـ دائما » هم آمده است و در مورد همین « بعض الحیوان » یکبار حکم ایجابی برای آن شده که در قضیه اول بیان گردیده و یکبار حکم سلبی برای آن شده که در قضیه دوم بیان گردیده. البته آنچه که بنده ــ استاد ــ قبلا با توجه به جهت هم بیان کردم برای کذب این قضیه، صحیح است.

سوال: توجه کنید که در قضیه حملیه ی مردده المحمول، سلب و ایجاب، در محمول آورده شد به چه علت این کار انجام شد با اینکه در این دو قضیه ی نقیض که « لا ـ شیء من الحیوان بانسان دائما » و « کل حیوان انسان دائما » بود اصل یک قضیه، سالبه بود و اصل دیگری موجبه بود اما وقتی از داخل این دو قضیه خواستیم مردده المحمول را در بیاوریم محمول ها را موجبه و سالبه کردیم. به چه علت اینکار را کردیم؟

جواب: در همه ی قضایا سلب و ایجاب بر نسبت وارد می شود. نسبت به معنای ربط محمول به موضوع است. پس در واقع سلب و ایجاب، محل ورود اصلیش محمول است بنابراین اگر سلب و ایجابِ قضیه به سمت سلب و ایجاب محمول برده شود قضیه از نظر معنا، متفاوت نمی شود بله همانطور که گفته شده بین سالبه ی محصله و موجبه ی معدوله فرق های دیگری هست ولی از نظر معنا فرق نیست. یعنی چه بگویید « لیس زید ببصیر » چه بگویید « زید لا بصیر » فرقی ندارد. لذا اشتباه می شده و ناچار بودند بین این دو فرق بگذارند. فرق این دو از نظر معنا این بود که معنا در سالبه ی محصله وسعت دارد و معنا در موجبه معدوله ضیق می شود. سالبه، منتفی به انتفاء محمول می شود ولی موجبه، منتفی به انتفاء محمول نمی شود. از نظر لفظ در یکی « لیس » و در دیگری « غیر » می آمد. توضیح اینها قبلا بیان شده. پس توجه کردید که اگر قضیه ی سالبه را تبدیل به موجبه معدوله کنید فرقی نمی کند لذا سلبی که در قضیه می آید در واقع بر محمول وارد شده است همچنین ایجابی که در قضیه می آید در واقع بر محمول وارد شده است. پس اگر در مردده المحمول، سلب قضیه را طرف محمول قرار دهیم و همچنین ایجاب قضیه را طرف محمول قرار دهیم کار اشتباهی نکردیم.

ص: ۱۲۰

به همین جهت است که در قضیه « لا شیء من الحیوان بانسان دائما » و « کل حیوان انسان دائما » که خود قضیه، موجبه و سالبه است، سلب و ایجاب آن را بر محمول بردند و گفتند « کل حیوان اما انسان دائما او لیس بانسان دائما ». که عبارت « اما انسان دائما » محمولِ موجبه است و عبارت «لیس بانسان دائما » محمولِ سالبه است.

توضیح عبارت

و هذا فی المرکبه الکلیه

« هذا »: اینکه نقیض به صورت منفصله ی مانعه الخلو ظهور کند.

ترجمه: و این در موجهه مرکبه ای است که کلیه باشد « اما اگر جزئیه باشد قانون دیگری برای تناقض است ».

ولکن موضع التردید فی المرکبه الجزئیه افراد موضوع من الحملیه المردده المحمول

ترجمه: لکن در موجهه ای که مرکبه و جزئیه باشد موضع تردید « خودِ قضیه نسبت بلکه » افراد موضوع اند « یعنی افراد موضوع آورده می شود. اگر موضوع، حزئیه باشد جزئیه آورده می شود و اگر موضوع، کلیه باشد کلیه آورده می شود و تردید در این موضوع قرار داده می شود یعنی تردید در محمول آورده می شود که وقتی محمول با تردید بر این موضوع حمل شد تردید در افراد موضوع آورده می شود یعنی افراد موضوع که کل حیوان می باشند مرددند بین اینکه انسان باشند یا غیر انسان باشند » که این افراد موضوع از یک قضیه ی حملیه هستند که به صورت مردده المحمول ظاهر می شود. یعنی قضیه ی حملیه مردده المحمول را نقیض قرار می دهیم نه یک منفصله ی مانعه الخلو را.

ص: ۱۲۱

اذ قد یکذب المرکبه الجزئیه ک « بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما »

به چه علت در موجهه ی مرکبه ی جزئیه، نقیضش به صورت منفصله مانعه الخلو آورده نمی شود؟ چون در بعضی جاها دیده می شود که اصل، کاذب است مانعه الخلو هم که نقیض می شد کاذب است در حالی که شرط تناقض این نیست که هم قضیه ی اصل و هم قضیه ی عکس هر دو کاذب باشد. شرط تناقض این است که یکی، صادق باشد. اصل را نمی توانیم صادق کنیم چون کاذب است پس نقیض را باید طوری ارائه داد که صادق شود. لذا نقیض به صورت تردید می آید اما نه تردید در قضیه بلکه تردید در محمول.

ترجمه: زیرا مرکبه ی جزئیه گاهی کاذب است « یعنی اصل که موجهه ی مرکبه ی جزئیه است کاذب است » مثل « بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما ».

و یکذب کلا نقیضی جزئیها ایضا و هما: « لا شیء من الحیوان بانسان دائما » و « کل حیوان انسان دائما »

مصنف فرمود که اصل کاذب می شود الان می فرماید دو نقیضِ دو جزءِ این اصل هم کاذب می شود و آن دو نقیض عبارت است از « لا شیء من الحیوان بانسان دائما » و « کل حیوان انسان دائما ».

مرحوم سبزواری فرمود قضیه ی مرکبه ی جزئیه کاذب است و دو جزء نقیض آن هم کاذب است الان مطلب را باید به کلام مرحوم سبزواری اضافه کنید. در اینصورت کاذب نمی تواند نقیض کاذب باشد پس نقیض قضیه ی مرکبه جزئیه این نیست بلکه قضیه ی حملیه ی مردوده المحمول است که در ادامه ی بحث آن را بیان می کند.

ص: ۱۲۲

فنقیضها قضیه حملیه مردده المحمول فیقال فی المثال المذکور: « کل حیوان اما انسان دائما او لیس بانسان دائما »

نقیض قضیه ی موجهه ی مرکبه ی جزئیه که اصل و کاذب بود، قضیه ای است حملیه که مردده المحمول باشد پس در نقیض گفته می شود « کل حیوان اما انسان دائما او لیس بانسان دائما ». این یک قضیه حملیه است نه منفصله.

صفحه ۲۷۱ سطر ۱۵قوله « نقل »

در قضایای حملیه اگر موجبه باشند. محمول به موضوع نسبت داده می شود و گفته می شود که در این قضیه، نسبت ایجابی وجود دارد پس قضیه، مشتمل بر سه جزء است:

۱ _ موضوع.

۲ _ محمول.

۳ _ نسبت بینهما که محمو را برای موضوع ایجاب می کند.

همه این را قبول دارند. اختلاف در قضیه ی سلبیه ای است که آیا نسبت ایجابی برداشته می شود تا قضیه، دو جزئی شود که یکی موضوع و یکی محمول شود یا نسبت ایجابی برداشته می شود و نسبت سلبی گذاشته می شود. اگر کسی بگوید نسبت سلبی گذاشته می شود باز قضیه، سه جزئی می شود.

پس بحث در این است که در قضیه ی سالبه آیا نسبت ایجابی رفع می شود به اینکه نسبت ایجابی نداریم یا نسبت سلبی حاصل می شود؟ در فرض اول، قضیه، دو جزئی می شود و در فرض دوم، قضیه، سه جزئی می شود. گروهی معتقدند که در قضیه ی سلبیه، نسبت سلبیه وجود دارد گروهی معتقدند همان نسبت ایجابیه که در ایجاب بود در سلبیه برداشته شود پس نسبت سلبیه نداریم نسبت ایجابیه هم برداشته شد.

ص: ۱۲۳

خلاصه: بعد از اینکه در نقیض موجهات بسیطه بحث شد به بحث در موجهات مرکبه پرداخته شد. قانون تناقض در موجهات مرکبه جزئیه این است: دو جزء قضیه را نقیض کنید یعنی قضیه ی مرکبه دارای دو جزء است که برای هر دو جزء آن، نقیض آورده می شود سپس این دو نقیض که به صورت دو قضیه هستند با « اما » به یکدیگر ارتباط داده می شود و تردید بین دو قضیه انداخته می شود. اما قانون تناقض در موجهات مرکبه ی جزئیه این است: در مرکبه ی جزئیه همان کاری که در مرکبه ی کلیه کردیم، انجام داده می شود. در جزئیه، ابتدا آن مرکب جزئی که دارای دو قضیه است نقیض هر دو آورده می شود. حال می خواهیم لفظ « اما » بیاوریم. تا تردید ایجاد شود اما تردید بین دو قضیه آورده نمی شود بلکه موضوع قضیه ی خودمان را می گیریم و تردید، در محمول این دو قضیه انداخته می شود. یعنی یک قضیه تشکیل می شود نه دو قضیه که یکی قبل از « اما » و یکی بعد از « اما » ذکر شود. در اینصورت یک قضیه ی حملیه حاصل می شود که محمولش مردد است. مثال: به قضیه « بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما » توجه کنید. جزء اول این قضیه کاذب است. اما لفظ « لا دائما » جزء دوم قضیه است و اشاره به یک قضیه ی بالفعل دارد. پس « لا دائما » به معنای « لیس بعض الحیوان انسان بالفعل » است. این قضیه هم کاذب است.

الان به این دو قضیه توجه کنید می خواهیم آن را نقیض کنیم. هر جزء را جدا جدا نقیض می کنیم. جزء اول را ملاحظه کنید تبدیل به « لا شیء من الحیوان بانسان دائما » می شود که کاذب است. جزء دوم را ملاحظه کنید که « لیس بعض الحیوان انسان بالفعل » بود تبدیل به « کل حیوان انسان دائما » می شود که کاذب است. پس قضیه ی نقیض به اینصورت می شود « کل حیوان اما انسان دائما و اما لیس بانسان دائما ».

در قضیه سالبه آیا نسبت ایجابی رفع می شود یا نسبت سلبی حاصل می شود؟/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: در قضیه سالبه آیا نسبت ایجابی رفع می شود یا نسبت سلبی حاصل می شود؟/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

نقل قول بعض القدما (۱)

بعضی معتقدند در قضایای موجبه نسبت ایجابیه داریم و در قضایای سالبه نسبت سلبیه داریم. نسبت ها در این دو قضیه فرق می کنند. بعضی ها معتقدند که در هر دو قضیه، همان نسبت ایجابی وجود دارد اما در قضیه ی موجبه، این نسبت ایجابی، اثبات می شود و در قضیه ی سالبه، این نسبت ایجابی، رفع می شود.

سوال: این بحث چه ربطی به بحث تناقض و جهات دارد اگر چه ارتباط به قضیه دارد؟

جواب: علت این سوال این بود که بنده ـ استاد ـ مطلب فصل را به صورت کامل توضیح ندادم. بلکه بخشی از آن توضیح داده شد و بخش دیگر بیان نگردید آن بخش دیگر این است: جهت یا ماده ای که در قضیه ی سالبه آورده می شود آیا همان جهتی است که در قضیه موجبه آورده می شود یا باید جهت، عوض شود. معلوم است آن جهتی که در سالبه آورده می شود باید نقیض آن جهتی باشد که در موجبه آورده می شود و بالعکس. پس این مساله، هم با قضیه مرتبط است هم با موجّهه مرتبط است هم با نقیض مرتبط است.

در اینجا چند بحث وجود دارد بحث اول این است: نسبت ها بین موجبه و سالبه آیا مختلف است یا یکی می باشد؟ بحث دوم این است: ماده ها آیا مختلفند یا یکی می باشند؟ در بحث ماده ها اگر مختلف باشند و در موجبه، ماده ای آورده شود در سالبه باید نقیض آن آورده شود یا بر عکس اگر در سالبه ماده ای آورده شود در موجبه باید نقیض آن آورده شود پس باز می بینید بحث با تناقض ارتباط پیدا می کند.

ص: ۱۲۵

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۱، سطر ۱۵، نشر ناب.

اگر گفته شود ماده ای که در موجبه آورده می شود با ماده ای که در سالبه آورده می شود یکی می باشد در اینصورت این دو ماده، نقیض هم نیستند بلکه یکی هستند که در یکی، اثبات این ماده می شود و در دیگری، نفی آن می شود. اگر گفته شود که این ماده ها با هم فرق می کنند همانطور که نسبت ها فرق می کنند در اینصورت یک ماده در قضیه ی ایجابی می آید و یک ماده در قضیه ی سلبی می آید. آنچه که در سلبی می آید باید نقیض ایجابی باشد. پس توجه کردید که این بحث با تناقض ارتباط دارد.

نکته: توجه کردید این بحثی که مطرح می شود هم با قضیه مرتبط است هم با موجهه هم با بحث تناقض مرتبط است لذا اگر

هر جا مطرح شود صحیح می باشد. مصنف آن را در قضایا مطرح نکرد چون اگر در قضایا مطرح می کرد فقط یک بخش آن را می توانست بگوید یعنی می توانست بگوید نسبت ها متفاوتند یا نه؟ که فقط درباره نسبت بحث کند. در موجهات مطرح نکرد چون اگر مطرح می کرد فقط درباره کیفیت نسبت می توانست بحث کند که ماده، چگونه است. مصنف این بحث را بعد از تناقض مطرح می کند که وقتی ماده ها، خلاف هم قرار داده می شوند نقیض هم می باشند لذا باید بحث از نقیض و قضیه شده باشد و بحث از موجهات مطرح شده باشد تا ایشان بتواند آن را در اینجا مطرح کند.

توضیح بحث: بنده _ استاد _ بحث را ابتدا بر روی نسبت بردم چون بحث از همان جا شروع می شود ولی مرحوم سبزواری از ابتدا بحث را روی کیفیت نسبت می برد چون بحث در آنجا هم هست. اما اصل بحث در نسبت می باشد بعداً در کیفیت نسبت یعنی ماده و جهت می باشد.

ص: ۱۲۶

مرحوم سبزواری کلامی از مرحوم صدرا نقل می کند و در آنجا به بحث در نسبت می پردازد یعنی مرحوم صدرا بحث را ابتدا بر روی نسبت برده بعداً بحث را روی کیفیت نسبت برده است.

سوال این است که آیا در سالبه، همان کیفیت و جهتی که در موجبه داشتید را دارید و سلب می کنید یا یک نسبت و کیفیت جدیدی در سالبه ایجاد می کنید که در موجبه نداشتید.

بیان نظر مصنف: در سالبه همان کیفیت یا همان نسبتی که در موجبه داشتیم را داریم ولی در موجبه، نسبت ثابت می ماند و در سالبه حذف می شود. سپس مصنف اشاره می کند به اینکه اگر در سالبه، نسبت جدیدی دیدید تخیل کردید زیرا واقعا نسبت دیگری غیر از آن نسبت موجبه، در قضیه سالبه وجود نداشته. مثلا وقتی گفته شود « زید عالم نیست » یعنی رابطه بین علم و زید بریده می شود نه اینکه نسبت داده می شود. بنابراین در سالبه اصلا نسبت وجود ندارد بلکه نسبتی که در موجبه بود، در قضیه ی سالبه برداشته می شود. این، مفاد سالبه است نه اینکه در سالبه، یک نسبت سلبی گذاشته شود. این نسبتِ سلبی به توسط خیال ما درست می شود ولی در واقع، قضیه وجود ندارد بنابراین کسانی که در قضایای سالبه، نسبت سلبیه قائل اند به تخیل گرفتار شدند اگر درست توجه می کردند نسبت سلبیه را قبول نمی کردند و می گفتند آن نسبتی که در ایجاب بود در سالبه نفی می شود.

این تمام حرف مصنف بود بعداً کلامی از مرحوم صدرا نقل می کند.

ص: ۱۲۷

توضیح عبارت

نقل قول بعض القدماء

مصنف در اینجا قول بعض قدما را نقل می کند و آن را می پذیرد. قدما گفتند در قضیه سالبه، نسبت سلبیه وجود ندارد جهتی هم که غیر از جهت موجبه باشد نداریم و همان جهت موجبه در قضیه سالبه آورده می شود.

نکته: اطلاق « قدما » متفاوت است گاهی مثلا به قبل از شیخ، قدما گفته می شد و به بعد از شیخ یعنی ابن سینا متاخرین می گفتند. ولی مراد از قدما در اینجا این معنا اراده نشده بلکه مراد از متاخرین تقریبا همان معاصر مرحوم سبزواری یا کمی قبل از ایشان است. الان می توان اینگونه گفت که سه اصطلاح « متاخرین » و « قدما » و « اقدمون » داریم. در اینجا مراد از « قدما » یونانیون و بسیاری از مسلمانها است و مختص به یونانیون نیست.

و عند بعض القدما الکیفیه ای کیفیه النسبه النفس الامریه و هی الجهه مطلقا ما ای کیفیه و جهه ذی ای هی بعینها لایجابیه

ابتدا متن شعر را معنا می کنیم: بعض قدما در کیفیت « یعنی کیفیت نسبت » و جهت « که همان کیفیت نسبت است را ملاحظه کردند مثلا ـ وقتی حیوان را به انسان نسبت می دهید و می گویید انسان، حیوان است این نسبت چه کیفیتی دارد آیا امکانی است یا ضروری است یا دائمی است؟ یعنی حیوان برای انسان آیا امکانی است یا ضروری است یا دائمی است؟ مسلما ضروری است پس کیفیت نسبت در اینجا ضروری است یا مثلا حرکت که به فلک نسبت داده می شود این نسبت چگونه می باشد؟ نسبت دوام است. یا مثلا کتابت را به انسان نسبت می دهید این نسبت چگونه می باشد؟ نسبت امکان است. هر کدام از این نسبت ها یکی کیفیتی دارند که آن کیفیت را ماده می گوییم که اگر تلفظ کنیم به آن جهت می گویند. پس جهت با کیفیتِ نسبت یکی است. الان مصنف این بحث را می کند که بعض قدما در کیفیت نسبت و جهت نسبت » اینچنین گفتند که کیفیت و جهتی برای قضیه ی ایجابی است « اما برای قضیه ی سلبی، کیفیت نسبت نداریم چون نسبت نداریم. پس برای قضیه ی سلبی فقط تخیل نسبت است ».

ص: ۱۲۸

توضیح عبارت: مراد از « الکیفیه » یعنی « کیفیه النسبه ». الف و لام در « الکیفیه » بدل از مضاف الیه است.

« النفس الامریه »: یعنی همان کیفیتی که در واقع هست.

« و هی الجهه مطلقا »: کیفیتِ نسبتِ نفس الامریه، جهت است مطلقا. مراد از مطلقا چیست؟ چون تعبیر به « کیفیه نفس الامریه » کرده لذا شامل ماده می شود. مصنف می خواهد بفرماید جهت چه ملفوظه باشد چه معقوله باشد و چه حتی اگر ذکر شود « البته در جایی که ذکر نمی شود به آن ماده گفته نمی شود بلکه جهت گفته می شود اما الان چون کیفیت نفس الامریه را بیان می کند چه تلفظ بشود چه نشود، چه تعقل بشود چه تعقل نشود همه را شامل می شود ».

پس مراد از « مطلقا » یعنی چه جهت لفظی باشد چه جهت عقلی باشد ولی بنده ـ استاد ـ بیشتر از این توسعه دادم یعنی چه جهت لفظی باشد چه جهت عقلی باشد چه جهت واقعی باشد که نه تلفظش کردیم و نه تصورش کردیم در اینصورت شامل ماده هم می شود چون بحث ما در ادامه، درباره ی ماده هم هست و اختصاص به جهت ندارد یعنی بحث، مطلق است که هم در جهت و هم در ماده می آید. سوال این است که آیا برای سالبه، ماده و جهت وجود دارد یا نه؟ ملاحظه می کنید که بحث، مطلق است و اختصاص به جهت ندارد بلکه در ماده هم می آید.

لفظ « الکیفیه » مبتدی است و لفظ « ما » خبر است که مراد از آن کیفیت و جهت است یعنی کیفیت، چیزی است « یعنی کیفیت، کیفیتی است و جهت، جهتی است » که آن برای قضیه ایجابیه است.

ص: ۱۲۹

« ذی ای هی بعینها »: لفظ « ذی » اسم اشاره می باشد و به معنای « صاحب » نیست. ضمیر « هی » به کیفیه و جهه بر می گردد یعنی همان کیفیت و همان جهت است.

ترجمه عبارت به اینصورت می شود: کیفیت که جهت است، کیفیتی و جهتی است که این کیفیت و جهت برای قضیه ایجابیه باشد « پس کیفیتِ نسبت، مخصوص قضیه ایجابیه است و در قضیه سلبیه نداریم ».

فلیس نسبهٌ فکیف کیفها فی سالب

عبارت را اگر به اینصورت بخوانید بهتر است « فلیس نسبه فی سالب » یعنی نسبت در سالبه وجود ندارد. « لفظ _ لیس _ تامه است نه ناقصه ».

ترجمه: نسبت در سالبه وجود ندارد پس چگونه کیفِ نسبت که جهت است وجود داشته باشد « در سالبه، نفی نسبت می کند تا نفی کیفیتِ نسبت _ یعنی جهت _ را نتیجه بگیرد ».

ای لا حقیقه لنفس النسبه السلبیه فی عقد سالب فضلا عن کیفیتها

مراد از « عقد »، قضیه است.

آن نسبت سلبیه ای را که متاخرین قائل اند برای خود نسبت سلبیه، حقیقت نیست تا چه رسد به اینکه برای کیفش حقیقت باشد « بلکه خودش با تخیل است کیفش هم با تخیل است ».

ترجمه: در قضیه سالبه، خودِ نسبت سلبیه نیست تا چه رسد به کیف این نسبت.

و فی البین مِینُ طیفها

مصنف با این عبارت خواسته شعر را تمام کند اما آن را مشکل کرده است.

مراد از « طیف »، خیال است. و ضمیر آن به نسبت بر می گردد یعنی تخیل نسبت.

ص: ۱۳۰

لفظ « مین » اضافه به « طیف » شده از باب اضافه صـفت به موصوف یعنی آنچه که در بین است یک طیف کاذب است. توجه می کنید که « مین » یعنی کذب و طیف یعنی خیال.

ترجمه: آنچه در بین است یک خیال کاذب می باشـد « نسـبت واقعی وجود نـدارد کیفیت نسـبت واقعی هم وجود نـدارد بلکه یک خیال کاذب، نسبت را برای ما درست کرده است ».

نکته: در اینجا دو قول است که یک قول می گویـد نسبت در ذهن ما وجود نـدارد و یک قول می گوید وجود دارد. در اینجا خَلطی بین ذهن و خـارج نشـده است این کـار ربطی به خارج نـدارد. در خارج می توان گفت وجود رابط هست یا نیست؟ اما نسبت برای ذهن است. آیـا بین عالم و زیـد، وجود رابط هست که از آن تعبیر به اتحاد می شود یا نه؟ در سالبه، مسـلما وجود رابط وجود ندارد. توضیح تفصیلی این بحث ها در اول رساله وجود رابط مرحوم آقا علی حکیم آمده است.

ای کخیال کاذبٍ

این عبارت تفسیر می کند ولی به آن صورتی که بنده ـ یعنی استاد ـ گفتم تفسیر نکرد.

ترجمه: این نسـبت مثـل یـک خیـال کاذب است « یعنی همانطور که تخیل کاذب، قابل توجه نیست این نسـبت هم که با خیال درست شده قابل توجیه نیست ».

یجعلها العقل الجزئی بمعونه الوهم امراً موجوداً مکیفاً

ضمیر « یجعلها » به « کیفیت » بر نمی گردد بلکه به « نسبت » بر می گردد.

این عبـارت تفصـیل خیـال کـاذب است. عقل کلی، تشـخیص می دهـد که در سوالب، جای نسـبت نیست اما عقل جزئی یعنی عقلی که مغلوب قـوای جزئیه و حس می باشـد و نمی توانـد به درسـتی تفکر کنـد. خـودش را از بنـدِ حس و قوای جزئیه رها نکرده است. اینچنین عقلی، گاهی محسوسات را در معقولات دخالت می دهد مثلا تلفظ می کند و می گوید « لیس زید بعالم » در این تلفظ گویا که نسـبتی را می بیند. اگر عقل باشد عقل به صورت کلی نگاه می کند و نسبتی نمی بیند ولی عقلی که با جزئی سـر و کار دارد به این تلفظ نگاه می کنـد و می گوید تو « عالم » را با « زید » ارتباط دادی ولی ارتباط لفظی دادی. این چیزی که با گوش شـنیده شده وارد عقل می شود و عقل هم که مغلوب حس است می پذیرد. پس عقل جزئی به معنای عقلی است که مغلوب قوای ادراکیه جزئیه است یعنی عقلی که نتوانسته خودش را از بند حس رها کند.

ص: ۱۳۱

مرحوم صـدرا می فرمایـد وهم، عقـلِ ناظر است یعنی در انسانها یک عقل مترقی است که غالبا فعال نمی شود. ایشان معتقـدند که خیلی از انسانها تا لحظه ی مرگ به درجه ی تعقل خودشان نمی رسـند گروه اندکی می توانند تعقل کنند ولی همه از این عقل ناظر بهره مندنـد. مصـنف در اینجا تعبیر به عقل ناظر نمی کنـد بلکه تعبیر به عقل جزئی می کند. این در واقع عقلی اسـت که تنزل کرده و با حس سـر و کار دارد و اسم آن را خیال می گـذاریم. آن عقل جزئی، خیال است عقلی هم که تحت تسـلط خیال است در واقع حکم خیال را اجرا می کند و بمنزله ی خیال است.

خیال یکی از قوای باطنی می باشـد که درک جزئیات می کنـد ولی صورتهای جزئی را درک می کنـد وهم هم یکی از قوای باطنی می باشـد که معنای جزئیه را درک می کند ولی هر دو با جزئی سـر و کار دارند. هر دو حاصل کار خودشان را به عقل می دهند و عقل آن را کلی می کند و درک می کند. عقل، هم صورت کلی هم معنای کلی را درک می کند.

عقل گاهی از اوقات تحت تسـلط این جزئی ها قرار می گیرد و نمی توانـد به درستی حکم کند. این نسـبتِ سـلبیه را عقلی که جزئی می باشـد یعنی عقلی که گرفتار آن حواس جزئی می باشد درک می کند و حکم می کند اما عقلی که کلی را می یابد هیچ وقت تحت تسلط تکلم و امثال ذلک نمی رود. به سالبه نگاه می کند و می گوید در اینجا نسبت نیست. نمی گوید نسبت سلبیه است. پس خیال یا عقل جزئی یا قوه ی تخیل، این نسبت را ساخته است و این نسبت، واقعیتی ندارد.

ص: ۱۳۲

ترجمه: آن عقل جزئی نسبت را با کمک وهم، امر موجودی قرار می دهد « یعنی می گوید نسبت در قضیه سالبه موجود است » و نسبت را دارای کیفیت می کند و جهت را موجود می داند.

کالامر الثبوتی

مثل امر ثبوتی که هم نسبت در آن است هم آن نسبت، مکیف است.

توجه می کنید که مصنف قضیه ی سلبیه را با قضیه ی موجبه مقایسه می کند و می گوید همانطور که در قضیه ی موجبه، نسبت و کیفیت یافت می شود. در قضیه ی سالبه هم نسبت و کیفیت را ادعا می کند.

مصنف می فرماید این یک خیال کاذب است یعنی واقعیت ندارد و اگر واقعیت ندارد پس چگونه است؟ با عبارت « فلیس فی السالبه .... » بیان می کند.

فلیس فی السالبه الا النسبه الایجابیه التی هی مدخوله لیس و غیرها

« فاء » در « فلیس » تفریع بر خیال بودن است. « غیرها » یعنی غیر « لیس » که نفی باشد.

ترجمه: اگر این نسبت سلبیه، امری خیالی است « و واقعیت ندارد » پس باید گفت در سالبه، چیزی جز همان نسبت ایجابیه نیست که آن نسبت ایجابیه مدخول « لیس » قرار می گیرد و برداشته می شود.

خلاصه: بعضی معتقدند در قضایای موجبه نسبت ایجابیه داریم و در قضایای سالبه نسبت سلبیه داریم. نسبت ها در این دو قضیه فرق می کنند. بعضی ها معتقدند که در هر دو قضیه، همان نسبت ایجابی وجود دارد اما در قضیه ی موجبه، این نسبت ایجابی، اثبات می شود و در قضیه ی سالبه، این نسبت ایجابی، رفع می شود.

ص: ۱۳۳

بیان نظر مصنف: در سالبه همان کیفیت یا همان نسبتی که در موجبه داشتیم را داریم ولی در موجبه، نسبت ثابت می ماند و در سالبه حذف می شود. سپس مصنف اشاره می کند به اینکه اگر در سالبه، نسبت جدیدی دیدید تخیل کردید زیرا واقعا نسبت دیگری غیر از آن نسبت موجبه، در قضیه سالبه وجود نداشته.

کلام مرحوم صدرا در این مطلب که در قضیه سالبه آیا نسبت ایجابی رفع می شود یا نسبت سلبی حاصل می شود؟/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کلام مرحوم صدرا در این مطلب که در قضیه سالبه آیا نسبت ایجابی رفع می شود یا نسبت سلبی حاصل می شود؟/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و نقل صدر المتالهین ــ قدس سره ــ فی الاسفار (۱)

بحث در این بود که آیا سالبه نسبت سلبیه دارد یا آن نسبت ایجابیه در آن منتفی است به عبارت دیگر آیا در قضیه سالبه، یک نسبتی که اسمش نسبت سلبیه است آورده می شود یا در قضیه سالبه ها نسبتی که در قضیه موجبه بود نفی می شود؟ مرحوم سبزواری فرمودند همان نسبت ایجابی در سالبه رفع می شود نه اینکه یک نسبت سلبی ایجاب شود. سپس اشاره کردند که کیفِ این نسبت هم همانطور است یعنی اگر خود نسبت را در سالبه نداریم کیفِ این نسبت یعنی جهت را هم در سالبه نداریم سپس مصنف فرمود خیالِ ما یک نسبتی را می سازد که آن نسبت، نسبتی است که خیال ساخته و کاذب می باشد و واقعیت ندارد. عبارت مصنف این بود « و فی البین مِینُ طیفِها » که با اضافه خوانده شد و بیان گردید اضافه از قبیل اضافه صفت به موصوف است. ممکن است کسی اینگونه بخواند « و فی البین مِینٌ طیفُها » یعنی خیالش کذب است. هر دو صورت صحیح است ولی شاید وزن شعری ایجاب کند که با اضافه خوانده شود. بعداً بیان شد خیال یا عقل جزئی به کمک وهم این نسبت را درست می کند سوال شد که کمک کردن وهم چگونه است؟ همان خیال به تنهایی کافی است. جواب داده شد که در قضایا به معانی کار داریم و معانی را وهم درک می کند. پس ما در قضایا به وهم احتیاج داریم بنابراین اگر خیال بخواهد دروغی را وجود بدهد چون در باب معانی می خواهد این کار را بکند باید از وهم کمک بگیرد نمی تواند خود خیال مستقلاً کار را تمام کند و یک نسبتی را بسازد. وهم باید بیاید و این معنا را ملاحظه کند بعداً نسبتی را خیال جعل کند. بنابراین احتیاج به کمک وهم داریم چون کاری که انجام می شود در بین معانی است و معانی به توسط خیال درک نمی شود معانی به توسط وهم درک می شود. پس وهم باید به خیال کمک کند تا امری که در باب معانی می خواهد اتفاق بیفتد به توسط خیال اتفاق بیفتد.

ص: ۱۳۴

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۲، سطر ۴، نشر ناب.

نکته: مراد از عقل جزئی، وهم نیست بلکه به معنای خیال است. اگر عقل جزئی به معنای عقل متنزِّل باشد که مرحوم صدرا می

گویـد همـان وهم است و در اینصـورت نمی توان گفت « یجعلهـا الوهم بمعونه الوهم » امـا بنـده ـ اسـتاد ـ عقـل جزئی را به معنای وهم نگرفتم اگر چه عقل متنزِّل را به معنای وهم گرفتم. عقل جزئی را تطبیق کردم بر مـدارک و قوایی که جزئی درک می کننـد که خیال می باشـد. یعنی صورت قضـیه را خیال می شـنود و وهـم معنا را درک می کند و این دو با هم همکاری می کننـد و یک نسـبت دروغ را می سازنـد. بنـده ـ اسـتاد ـ نمی خواهم بگویم عقل جزئی، خیال است ولی عقلی که در جزئیت فعـالیت می کنـد حکم خیـال را دارد. همه انسانها اینطور نیسـتند که به درجه درک کلی برسـند گذشـته از این، قضایا همیشـه قضایـایی نیسـتند که موضوعشـان کلی و محمولشـان کلی باشـد بلکه جزئی هم هست. عقل جزئی یعنی عقلی که جزئی درک می کند.

توجه کنید عقل جزئی نداریم عقل وقتی می خواهد جزئی را درک کند باید به کمک خیال درک کند به شـرطی که صورت باشد و به کمک وهم درک می کند به شـرطی که معنا باشد. در اینجا قضیه ای که به ما القا می شود صورت قضیه است یعنی شنیدنی یا دیدنی است.

دقت می کنید که ظاهر قضیه، حس می شود بعداً معنایش درک می شود. آن ظاهر را خیال می شـنود. این معنا را وهم درک می کنـد این دو بـا هم همکاری می کننـد و یک نسـبتی را می سازنـد. پس بنـده ـ اسـتاد ـ عقل جزئی را خیال نگرفتم بلکه همان عقل گرفتم ولی بمنزله خیال است. خیال، صورت جزئی را درک می کنـد وهم هم معنای جزئی را درک می کنـد، مثلا وقتی گفته می شود « زیـد قـائم » این تلفظ کلمه که می کنیم همان صورت است که با صوت شـنیده می شود و با چشم دیـده می شود که صورت می گردد. امـا معنـا بـا وهم فهمیـده می شود. پس هم صورت و هم معنا را لازم داریم که صورت را عقل جزئی و معنا را وهم درک می کند. این دو با هم همکاری می کنند تا یک نسبتی ساخته شود.

ص: ۱۳۵

مرحوم سبزواری کلام مرحوم صدرا را به عنوان شاهد می آورد که عبارت ایشان را از روی کتاب می خوانیم و تطبیق می کنیم.

نکته: در جلسه قبل بنده _ استاد _ بیان کردم « قضیه سالبه را با قیاس به موجبه، قضیه می گوییم » این کلام، اشتباه بود باید اینگونه بگوییم « قضیه حملیه سالبه را به قیاس به موجبه، حملیه می گوییم ». در سالبه، قضیه بودنش احتیاج به قیاس ندارد زیرا هم سالبه و هم موجبه، قضیه است هر دو هم ترکیبی از دو مفرد هستند و وقتی ترکیب از مفرد باشد قضیه می باشد ولی حمل کردن یک مفرد بر مفرد دیگر، قضیه ی حملیه درست می کند این حمل کردن در ایجابی حاصل می شود در سلبی، حمل نمی کنیم. پس در سلبی، قضیه را داریم که اجتماع دو مفرد است اما حملیه را نداریم که یک مفرد بر مفرد دیگر حمل شود.

توجه کنید که قضیه را بر سالبه با تشبیه به موجبه، اطلاق نمی کنیم اما حملیه را بر سالبه با تشبیه به موجبه اطلاق می کنیم چون در سالبه، حملی نیست اما در موجبه حمل هست پس موجبه را مناسب است که حملیه بنامیم اما سالبه را مناسب نیست حملیه بگوییم چون سلب حمل است، حمل نیست در عین حال به آن حملیه گفته می شود تشبیهاً به موجبه. بنده _ استاد _ در جلسه قبل بیان کردم « سالبه را قضیه می گوییم تشبیهاً به موجبه » الان می خواهم بگویم این مطلب اشتباه بود. سالبه را حملیه می گوییم تشبیهاً به موجبه.

توضیح عبارت

ص: ۱۳۶

و نَقَلَ صدر المتالهین ـ قدس سره ـ فی الاسفار: « ان الفلاسفه المتقدمین علی ان النسبه الحکمیه فی کل قضیه موجبه کانت او سالبه ثبوتیه

« موجبه کانت او سالبه »: یعنی « سواء کانت موجبه او سالبه » که به صورت جمله معترضه آمده است.

ترجمه: صدر المتالهین قدس سره در اسفار این مطلب را نقل کرده که فلاسفه متقدمین بر این بودند که نسبت حکمیه در هر قضیه ای « چه موجبه چه سالبه » ثبوتی است « در قضیه سالبه، نسبت حکمیه داریم در قضیه موجبه هم نسبت حکمیه داریم و در هر دو جا ثبوتی است ولی در موجبه، ثبوتی است که ثبوتی بودنش باقی گذاشته می شود و در سالبه، ثبوتی است که ثبوتی بودنش از بین می رود یعنی در قضیه موجبه و سالبه هر دو، نسبت ثبوتی وجود دارد ـ اینطور نیست که در قضیه سالبه، نسبت سلبی باشد ـ این نسبت ثبوتی در قضیه ی موجبه باقی می ماند و چیزی مثل حرف سلب بر آن وارد نمی شود اما این نسبت ثبوتی در قضیه ی سالبه وجود دارد ولی حرف سلب بر این نسبت وارد می شود ».

و لا نسبه فی السوالب وراء النسبه الایجابیه التی هی فی الموجبات

این جمله عبارت اخری برای جمله ی قبلی است.

در سوالب « یعنی در قضایای سلبی » نسبتی وراء نسبت ایجابیه که در موجبات بود، وجود ندارد. همان نسبتی که در موجبات بود در سوالب داریم ولی نمی گذاریم باقی بماند به اینصورت که حرف سلب بر آن وارد می شود و این نسبت را از بین می برد ولی اینطور نیست که نسبت، سلبی بوده یا بعداً نسبت، سلبی شود بلکه سلبِ نسبت می شود و نسبت برداشته می شود.

ص: ۱۳۷

ترجمه: در قضایای سالبه نسبتی نداریم وراء نسبت ایجابیه ای که آن نسبت در موجبات حاصل است.

و ان مدلول القضیه السالبه و مفادها لیس الا رفع النسبه الایجابیه

این جمله عبارت سوم برای دو جمله ی قبل است.

ترجمه: متقدمین بر این هستند که مدلول قضیه سالبه و مفاد این قضیه ی سالبه نیست مگر رفع نسبت ایجابیه « یعنی در قضیه سالبه، نسبت ایجابیه را رفع می کنیم ».

و لیس فیها حملٌ و ربط بل سلب حمل و قطع ربط

ترجمه: در قضیه سالبه اینچنین نیست که ما محمول را بر موضوع حمل کنیم و سلبی را به موضوع ربط بدهیم بلکه همان ربطی که در ایجاب بود، سلب می کنیم.

نکته: نسبت ایجابیه در سالبه هست ولی باقی گذاشته نمی شود یعنی وقتی می خواهید قضیه سالبه را تشکیل دهید ابتدا قضیه موجبه را می آورید. تا موجبه را آوردید نسبت ایجابیه هست. حرف سلب را که وارد می کنید نسبت ایجابیه برداشته می شود. یعنی بعد از آمدن حرف سلب، نسبت ایجابیه و نسبت سلبیه را ندارید. نسبت ایجابیه، حدوثا هست ولی بقاءً نیست. نسبت سلبیه که اصلا نیست یعنی از اول نبوده تا آخر هم نیست شما وقتی می خواهید قضیه سالبه را بسازید ابتدا قضیه موجبه را می سازید ولو ممکن است از اول حرف سلب را تلفظ کنید ولی از ابتدا یک موجبه می سازید و حرف سلب را بر این موجبه وارد می کنید. تا موجبه، ساخته شد نسبت ثبوتیه حادث می شود. حرف سلب را که وارد کردید نسبت ثبوتیه را از بقاء می اندازید و نمی گذارید باقی بماند.

ص: ۱۳۸

نکته: این بحث، یک بحث فلسفی و منطقی و کلامی است. تمام علوم عقلیه با قضیه سر و کار دارند. اینکه تعبیر به فلاسفه ی متقدمین می کند به اعتبار منطقی بودنشان است چون فلاسفه، منطقی هم بودند نه به اعتبار فلسفی بودنشان. یا می توان اینگونه گفت که فلسفه احتیاج به قضیه دارد و باید در مورد قضیه بحث کند ولی بحث فلسفی در واقع بحث منطقی است و لذا مراد از فلاسفه، فلاسفه است ولی با حیث منطقی بودنشان مراد است.

شاید به این اعتبار بتوان این مطلب را فلسفی کرد که خود نسبت، حقیقتی از حقایق است و بحث در حقایق، کار فلسفه است. الان درباره ی نسبت بحث می کند که آیا این نسبت سلبی، حقیقتی در خارج یا در ذهن ما دارد یا ندارد؟ آیا نسبت ثبوتی حقیقت دارد و نسبت سلبی ساخته ی ذهن ما هست یا هر دو حقیقت دارند؟ چون بحث از حقیقت داشتن اشیاء مربوط به فلسفه است پس این بحث هم بحث فلسفی می شود.

و انما یقال لها الحملیه علی المجاز و التشبیه

این عبارت دخل مقدر است یعنی این سوال پیش می آید که اگر در قضیه سالبه، حمل و ربط نیست و آن را سلب می کند چرا به آن سالبه، حملیه می گویید بلکه سلب حمل بگویید؟ جواب می دهد که به این سالبه، حملیه گفته می شود بر سبیل مجاز و تشبیه به موجبه.

« علی سبیل المجاز »: یعنی مجاز در اسناد. یعنی این اسم به این قضیه اسناد داده می شود اما نه اینکه این اسم واقعا برای این قضیه باشد بلکه برای یک قضیه ی دیگر است که آن قضیه ی دیگر با این قضیه ای که ما الان درباره آن بحث می کنیم مناسبت دارد. به خاطر همین مناسبت اسمی که باید برای آن قضیه گذاشته شود به این، قضیه گفته می شود. این، مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه چون می دانید که مجاز به دو قسم است یکی در اسناد است و یکی مجاز در کلمه است. در اینجا مجاز در اسناد مراد است یعنی اسناد حملیه به این قضیه، مجازی است و به اعتبار شبیه آن می باشد.

ص: ۱۳۹

و ان لا ماده فی السوالب بحسب السلب بل بحسب الایجاب

این عبارت عطف بر جمله ی قبلی است یعنی فلاسفه ی متقدمین بر این عقیده هستند که ماده در سوالب وجود ندارد. تا اینجا بحث در نسبت بود و ثابت شد که در سوالب، نسبت وجود ندارد بلکه نسبت، رفع می شود. الان مرحوم صدرا وارد بحث در مواد می شود و می فرماید آیا در سوالب، مواد وجود دارد؟ موادی که خاص سوالب باشد؟ می فرماید خیر. همان ماده ای که در موجبه است در سالبه می آید و حرف سلبی که بر نسبت وارد شده بر آن هم وارد می شود چون کیفیت نسبت است زیرا وقتی حرف سلب بر نسبت وارد می شود بر کیفیتش هم وارد می شود. پس لازم نیست برای سوالب یک جهت و ماده ی مستقلی درست کرد همان جهت و ماده ای که در موجبات است در سوالب می آید و حرف سلب بر آن وارد می شود.

مصنف در ادامه نکته ای می فرماید: چرا ما به همان جهات و موادی که در ایجاب آمدند اکتفا می کنیم؟ چرا برای سوالب جهت دیگری آورده نمی شود؟ می فرماید به خاطر این است که در سوالب احتیاج به جهت دیگری نیست. همان جهتی که در موجبه است در سالب آورده می شود و اگر مقداری تغییر داده شود کافی است مثلا در موجبه، « ضرورتِ ایجاب » داشتید. در سالبه، همان ضرورت را بیاور ولی بگو « ضرورتِ سلب » که « ضرورت سلب »، امتناع می شود یا مثلا در موجبه « ضرورت عدم » داشتید در سالبه، وجوب را بیاور چون ضرورت وجود اگر سلب بشود، امتناع می شود و اگر ضرورت عدم، سلب شود وجوب شود اما امکان، دو طرف دارد. اگر امکانِ وجود سلب شود امکانِ عدم می شود و اگر امکانِ عدم سلب شود امکانِ وجود می شود.

ص: ۱۴۰

پس توجه کردید همان چیزی که در موجبه بود را می توان با اندک تغییری در سالبه آورد بنابراین لازم نیست برای سالبه یک جهت مستقل درست کرد.

ترجمه: در سوالب به حسب سلب، ماده و جهت نداریم بلکه همان ماده ای که به حسب ایجاب هست را داریم ولی ما آن را سلب می کنیم.

فلذلک لا یختلف فی الموجبه و السالبه بحسب النسبه الایجابیه و السلبیه

تا اینجا بحث از نسبت و ماده تمام شد و معلوم گردید که سوالب نه نسبت مستقل دارند و نه ماده ی مستقل دارند بلکه نسبت آنها همان نسبتی است که در موجبات است و ماده ی آنها هم همان ماده ای است که در موجبات است. الان می فرماید « فلذلک » یعنی با توجه به اینکه نسبت سالبه یک نسبت مخصوصی که غیر از موجبه باشد، نیست.

با توجه به این مطلب ماده، در سالبه و موجبه به حسب نسبت ایجابی و سلبی فرق نمی کند یعنی اینطور نیست که اگر نسبت، ایجابی بود این ماده، معنایی بدهد و اگر نسبت، سلبی بود یک معنای دیگر داشته باشد. در هر دو، ماده که مثلا ضرورت است معنایش ضرورت است. علتش این است که جهت در هر دو یکی است ولی در یکی اثبات می شود و در دیگری سلب می شود و الا اگر دو جهت بود که یکی در موجبه و یکی در سالبه بود باید معانی آنها تفاوت می کرد و آن که در موجبه بود در سالبه نباید می آمد.

ترجمه: پس به خاطر این « که در سوالب به حسب سلب، ماده ی مستقلی نداریم بلکه همان ماده ای که به حسب ایجاب داشتیم در سوالب داریم » جهت، در موجبه و سالبه به حسب نسبت ایجابیه « که در موجبه است » و سلبیه « که در سالبه است » مختلف نمی شود « یعنی اینطور نیست که نسبت ایجابی، کیفیتی داشته باشد و نسبت سلبیه کیفیت دیگر داشته باشد تا بگوییم این کیفیت ها به حسب ایجاب و سلب فرق می کنند ».

ص: ۱۴۱

تا اینجا مرحوم صدرا نظر متقدمین درباره نسبت و کیفیت نسبت که ماده است را بیان کرد از اینجا می خواهد به نظر متاخرین اشاره کند که در جلسه بعد بیان می شود.

خلاصه: بحث در این بود که آیا سالبه نسبت سلبیه دارد یا آن نسبت ایجابیه در آن منتفی است به عبارت دیگر آیا در قضیه سالبه، یک نسبتی که اسمش نسبت سلبیه است آورده می شود یا در قضیه سالبه ها نسبتی که در قضیه موجبه بود نفی می شود؟ مرحوم سبزواری فرمودند همان نسبت ایجابی در سالبه رفع می شود نه اینکه یک نسبت سلبی ایجاب شود. سپس اشاره کردند که کیفِ این نسبت هم همانطور است یعنی اگر خود نسبت را در سالبه نداریم کیفِ این نسبت یعنی جهت را هم در سالبه نداریم سپس مصنف فرمود خیالِ ما یک نسبتی را می سازد که آن نسبت، نسبتی است که خیال ساخته و کاذب می باشد و واقعیت ندارد. مرحوم سبزواری کلام مرحوم صدرا را به عنوان شاهد می آورد که عبارت ایشان را از روی کتاب می خوانیم و تطبیق می کنیم.

ادامه کلام مرحوم صدرا در این مطلب که در قضیه سالبه آیا نسبت ایجابی رفع می شود یا نسبت سلبی حاصل می شود/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۷/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه کلام مرحوم صدرا در این مطلب که در قضیه سالبه آیا نسبت ایجابی رفع می شود یا نسبت سلبی حاصل می شود/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

خلافا لما شاع بین المتاخرین المتفلسفین من ان فی السالبه نسبهً سلبیهً هی غیر النسبه الایجابیه (۱)

ص: ۱۴۲

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۲، سطر ۱۳، نشر ناب.

بحث در کلام مرحوم صدرا بود ایشان فرمود که آیا در سالبه، نسبت وجود دارد همانطور که در موجبه می باشد یا در سالبه، سلب نسبت هست نه خود نسبت؟ همچنین آیا در سالبه، ماده و جهت وجود دارد همانطور که در موجبه می باشد یا در سالبه، سلب ماده و سلب جهت هست؟

متقدمین گفته بودند که در سالبه، سلب نسبت و سلب ماده و جهت را داریم. یعنی در سالبه، جهت و ماده و نسبت وجود ندارد. اما متاخرین، هم معتقدند که در سالبه، نسبت وجود دارد هم معتقدند که در سالبه، ماده وجود دارد. نسبتی را که در سالبه قائل اند مقابل و مخالف نسبتی می گیرند که در موجبه است. ماده و جهتی را هم که در سالبه قائل اند مقابل و مخالف ماده و جهتی می گیرند که در موجبه است. در قضیه سالبه گفته می شود نسبت سلبیه داریم که مقابل نسبت ایجابیه است نمی گویند در قضیه سالبه، رفع نسبت را داریم. همچنین درباره ماده اینچنین می گویند: مثلا در موجبه، ماده ی ضرورت را داریم در سالبه، نفی این ماده را نداریم بلکه یک ماده ی دیگر یا جهت دیگری داریم که مقابل این جهت است مثلا ضرورت وجود

که از آن تعبیر به ضرورت می کنیم و قید « وجود » را هم نمی آوریم. این، در قضیه ی موجبه می آید. در قضیه سالبه، ماده ی دیگری آورده می شود که مقابل ضرورت است یعنی امتناع آورده می شود. جهت در قضیه ی موجبه، ضرورت می شود و در قضیه ی سالبه، امتناع می شود. پس معتقدند که در قضیه سالبه، جهت و ماده آورده می شود و اینطور نیست که جهت و ماده سلب شوند پس در قضیه سالبه، جهت و ماده آورده می شود ولی این جهت و ماده، مقابل جهت و ماده ای است که در موجبه آورده شده است. مثلا در موجبه، ضرورت آورده شده در سالبه، امتناع آورده شود. یا در موجبه، امتناع آورده شده در سالبه، ضرورت آورده شود. یا در موجبه، امکان خاص آورده شده ولی وجود، لحاظ شده اما در سالبه، امکان خاص آورده شود ولی عدم، لحاظ شود.

ص: ۱۴۳

سوال: اگر اینچنین است که در سالبه، سلب نسبت نمی شود بلکه نسبت سلبیه آورده می شود و در سالبه، سلب جهت نمی شود بلکه جهت مقابل آورده می شود چرا جهاتی که در سالبه بکار می روند منطقیون آنها را ذکر نکردند؟ اگرچه جهات موجبه را گفتند. پس معلوم می شود که همان جهت موجبه، در سالبه کافی است فقط باید بیاید و سلب شود نه اینکه یک جهت مقابل آورده شود. اگر جهت مقابل مراد بود می آوردند همانطور که در موجبه، جهت موجبه می آورند این مطلب به عنوان اشکال به متاخرین بیان می شود اما آنها دو جواب می دهند.

جواب اول: اینکه علما به موجبه پرداختند و به سالبه نپرداختند این است که موجبه اشرف از سالبه است گفتند جهات و ماده هایی که در اشرف است را ذکر می کنیم و به اخس کاری نداشتند. اینقدر به سالبه اهمیت ندادند تا بخواهند جهت و ماده های آن را ذکر کنند.

جواب دوم: همان جهاتی که در موجبه است را می توان منقلب کرد و آنها را جهت سالبه قرار داد همانطور که مثلا ضرورت را می توان امتناع کرد و امتناع را می توان ضرورت کرد. و مثلا امکان خاصی که ناظر به وجود است را می توان امکان خاصِ ناظر به عدم کرد. چون این راه وجود داشته احتیاجی ندیدند که در سالبه، جهات و مواد را جدا ذکر کنند و همان جهات و موادی که در موجبه ذکر کردند، اکتفا کردند زیرا دیدند همان جهان در سالبه می آید و با یک تصرفاتی هست. گفتند این تصرف را خود شنونده انجام می دهد.

ص: ۱۴۴

پس اینکه جهات در سالبه ذکر نشده نه به این جهت است که سالبه، فاقد جهت است یا جهتش همان جهت موجبه است بلکه به این جهت است که یا به موجبه اهمیت بیشتر دادند یا دیدند همان جهاتی که در موجبه است ما را از سالبه بی نیاز می کند و در سالبه می توان به همان جهات موجبه اکتفا کرد.

توضیح عبارت

خلافا لما شاع بین المتاخرین المتفلسفین من ان فی السالبه نسبه سلبیه هی غیر النسبه الایجابیه

« من ان » بیان برای « ما » در « لما شاع » است.

« المتفلسفین »: این لسان، لسان توهین است یعنی کسانی که خودشان را به فلسفه چسباندند و ادعای فلسفه می کنند. گاهی متفلسفین به معنای فلاسفه گفته می شود. حال در اینجا کدام مراد است؟ چون در صدد رد قول آنها می باشد بعید نیست که لسان توهین باشد به اینکه قول آنها ضعیف است. پس فلسفه آنها ضعیف است.

ترجمه: آنچه که متقدمین گفتند و ما انتخاب کردیم مخالف است با آنچه که شایع شده بین متاخرین متفلسفین که بیان باشد از اینکه در سالبه، نسبت سلبیه وجود دارد که مغایر نسبت ایجابیه است « نه اینکه همان نسبت ایجابیه باشد و سلب شده باشد ».

و ان الماده کما تکون بحسب النسبه الایجابیه کذلک تکون بحسب النسبه السلبیه

« ان الماده » عطف بر « ان فی السالبه ... » است.

ترجمه: همانطور که ماده و جهت به حسب نسبت ایجابیه داریم همچنین ماده و جهت به حسب نسبت سلبیه داریم « اینطور نیست که در نسبت سلبیه ماده و کیفیت نداشته باشیم و همان کیفیت موجبه را سلب کنیم بلکه یک کیفیت دیگری در سالبه داریم غیر از آن که در موجبه داریم ».

ص: ۱۴۵

و ان ماده النسبه السلبیه مخالفه لماده النسبه الایجابیه

ترجمه: ماده ی نسبت سلبیه، مخالف با ماده ی نسبت ایجابیه است « اینطور نیست که یک چیز باشد که آن در نسبت ایجابیه باقی بماند و در سالبه، سلب شود ».

و لا یخلو شی منهما من المواد الثلاث

فلاسفه گفتند دو چیز که به یکدیگر نسبت داده می شوند یا بالوجوب است یا بالامتناع است یا بالامکان است. مثلا وجود که به ماهیت نسبت داده می شود گاهی بالوجوب است چنانچه در واجب تعالی ملاحظه می شود « البته ماهیت، در واجب نیست ماهیت در اینجا به معنای وجود یعنی به معنای عام مراد است » گاهی بالامکان است چنانچه در سایر موجودات است. گاهی بالامتناع است چنانچه در شریک الباری است.

گاهی غیر از وجود نسبت داده می شود مثل نسبت خاص. مثلا کتابت یک وجود خاص است که به یک موجودی مثل انسان نسبت داده می شود و این نسبت بالامکان است و وقتی به کاتب نسبت داده می شود بالوجوب است. و وقتی به سنگ نسبت داده می شود بالامتناع است.

مصنف معتقد است که در سلب، نسبت نیست پس لازم نیست بگوییم این مواد هستند ولی متاخرین معتقدند که در سالبه، نسبت هست و هر جا نسبت باشد این مواد هم باید باشند. پس در سالبه، مواد هست ولی موادی که با مواد موجبه، مخالفند یعنی اگر ماده ی موجبه، ضرورت است ماده ی سالبه، امتناع است و بالعکس.

ترجمه: هیچیک از این دو نسبتِ « سلبی و ایجابی »، از مواد ثلاث خالی نیستند « یعنی ایجابی دارای مواد ثلاث است سلبی هم دارای مواد ثلاث است یعنی ایجابی و سلبی هر دو ماده دارند نه اینکه سلبی، ماده نداشته باشد چنانچه متقدمین گفته اند.

ص: ۱۴۶

الا ان المشهور رعایتها فی الثوابت

سوال می شود که اگر سالبه دارای جهت و ماده است چرا منطقیین ماده و جهت سالبه را ذکر نکردند فقط ماده و جهت موجبه را ذکر کردند؟ با این عبارت جواب از آن می دهد و می فرماید مشهور این است که این مواد ثلاث را در ثوابت یعنی قضایای موجبه مطرح می کند و رعایت می کنند.

لفضلها و لإنخراط ما یعتبر فی السوالب فیها

علت اینکه در موجبه رعایت می کنند و در سالبه رعایت نمی کنند به یکی از دو جهت است یکی از آن دو جهت، به خاطر فضل ثوابت و شرافت آنها به سوالب است.

« انخراط »: به معنای داخل شدن است و گاهی هم به معنای به سرعت داخل شدن است.

جهت دوم این است: آنچه که در سوالب معتبر می شود در همین مواد ثلاث داخل است یعنی آنها هم از مواد ثلاث بیرون نیستند بنابراین لزومی ندارد که برای سوالب جهات مستقلی بیاوریم. همان مواد ثلاثی که در موجبات آمده با یک تصرفی در سوالب می آیند ولی اگر در موجبه به صورت ضرورت آمد در سالبه اش به صورت امتناع می آید و اگر در موجبه به صورت امتناع آمد در سالبه اش به صورت ضرورت می آید و اگر در موجبه به صورت امکان خاص به لحاظ وجود آمد در سالبه اش به صورت امکان خاص به لحاظ عدم می آید.

فان واجب العدم ممتنع الوجود و ممتنع العدم واجب الوجود و ممکن العدم ممکن الوجود »

در قضیه ی موجبه تعبیر به واجب الثبوت می شود. در قضیه سالبه تعبیر به واجب العدم می شود. واجب العدم که ظاهرش ضرورت است باطنش ممتنع است. پس تا وقتی ضرورت در سالبه می آید ضرورت عدم می شود. بیان دیگر از ضرورت عدم، امتناع است که امتناع هم یکی از مواد ثلاث است. پس در موجبه، ضرورت آورده می شود و ضرورتِ وجود می شود و در سالبه ضرورت آورده می شود و ضرورتِ عدم می شود. ضرورت عدم را بر می داریم و به جای آن امتناع می گذاریم که یکی از مواد ثلاث است. پس در سالبه هر کاری کنید باز هم یکی از مواد ثلاث آورده شده است.

ص: ۱۴۷

ترجمه: پس واجب العدم « که در سالبه ی ضروریه است » در واقع ممتنع الوجود است و ممتنع العدم « اگر در قضیه موجبه قید ـ ممتنع ـ آورده شود یعنی ممتنع الوجود است و در قضیه سالبه اگر قید ـ ممتنع ـ آورده شود یعنی ممتنع العدم است. این ممتنع العدم » به واجب الوجود بر می گردد « که واجب الوجود یکی از آن مواد ثلاث است » و ممکن العدم هم مقابلش ممکن الوجود است « اگر در سالبه قید ـ ممکن آوردیم به معنای ممکن العدم است و ممکن العدم داخل در ممکن الوجود می شود ».

ثم قال ـ قدس سره ـ :

مرحوم صدرا حرف متاخرین را رد نکرده فقط کلام متقدمین را ادعا کرد. معلوم می شود که تابع متقدمین است نه متاخرین. در عبارت بعدی که از مرحوم صدرا نقل می شود کلام متاخرین را رد می کند.

معنا را به دو صورت می توان بکار برد یکی این است که معنایی را فرض کردیم و معنای دیگری را برای آن اثبات کنیم. یعنی معنایی را موضوع قرار دهیم و معنای دیگری را برای آن اثبات کنیم و محمول قرار دهیم. دوم این است که معنایی را فرض می کنیم و به توسط معنایی، چیزی برای آن ثابت می کنیم. در اینجا معنا، وسیله ی ثبوت شده است.

در صورت اول این معنا مثبَت یا مثبت له شده است اما در صورت دوم این معنا وسیله ی اثبات شده است. امر ثبوتی، هم می تواند مثبَت شود هم مثبت له شود هم وسیله ی اثبات شود. اما امر سلبی هیچکدام از این سه نمی تواند بشود امر سلبی را نه می توان گذاشت و برای آن چیزی اثبات کرد چون امر سلبی نیست و چیزی که نیست برای آن چه چیزی می خواهید ثابت کنید. نه می توان امر سلبی را وسیله ی اثبات چیزی برای چیزی گرفت چون امر سلبی وجود ندارد چگونه می تواند وسیله شود. اما آیا می توان امر سلبی را وضع کرد تا چیزی از آن برداریم و رفع کنیم؟ یا امر سلبی را بیاوریم و به توسط آن چیزی را رفع کنیم؟ این هم امکان ندارد چون امر سلبی که نیست چگونه آن را وضع می کنید و چیزی را از آن می گیرید. و امر سلبی که نیست چگونه آن را وسیله ی رفع قرار می دهید؟ پس امر سلبی نه می تواند مثبَت باشد نه مثبت له و نه وسیله ی اثبات باشد. همچنین امر سلبی نه می تواند مرفوع باشد نه مرفوع عنه و نه وسیله ی رفع باشد.

حال به سراغ نسبه سلبیه می رویم و می گوییم اگر بخواهید نسبت سلبیه را وسیله ی رفع قرار دهید یعنی در قضیه ی سالبه می گویید نسبت سلبیه را می آوریم تا محمول را از موضوع رفع کنیم. می گوییم نسبت سلبیه نمی تواند رافع باشد و نمی تواند وسیله ی رفع باشد همانطور که نمی تواند وسیله ی اثبات و مثبِت باشد.

آیا اینطور می توان گفت « ما وسیله ی اثباتی که داشتیم را رفع می کنیم ». این حرف خوبی است اما اگر بگویید « به وسیله ی چیزی که نداریم رفع می کنیم » حرف غلطی است.

نکته: موضوع سوالب در ذهن موجود است ولی اینکه گفته می شود موجبه با سالبه فرق دارد به اینصورت است که در موجبه، این موضوعی که در ذهن موجود است حکایت از موجود خارجی می کند اما در سالبه، این موضوعی که در ذهن موجود است لازم نیست از موجود خارجی حکایت کند.

این مطلب، بیان و تحقیقی است که مرحوم خواجه در شرح اشارات فرموده و خیلی تاکید می کند به اینکه به این مطلب توجه کنید. خیلی ها برعکس فهمیدند و فکر کردند در سالبه وجود موضوع، لازم نیست مطلقا چه خارجاً چه ذهناً. مرحوم خواجه این حرف را رد می کند و می فرماید وجود موضوع در سالبه، خارجاً لازم نیست اما ذهناً باید باشد و الا قضیه، تشکیل نمی شود. حرف مصنف این است: در موجبه، آن موضوعی که در ذهن موجود است مصداق خارجی دارد در سالبه، آن موضوعی که در ذهن موجود است لازم نیست مصداق خارجی داشته باشد.

ص: ۱۴۹

ترجمه: سپس مرحوم صدرا فرموده.

« و اذ تحقق لـدیک ان السـلب بمـا هو سـلب لیس له معنی محصـل یثبت له او به او یرفع عنه او به معنی علی سبیـل الوجوب او الامتناع او الامکان

لفظ « معنی » که بعد از « یثبت » آمده فاعل برای « یثبت » و « یرفع » هر دو می باشد.

ترجمه: چون در بحث های قبلِ من « در کتاب اسـفار » محقق شده که سلب، یک معنای محصَّلی ندارد « یعنی یک معنایی که بتوان آن را تصور کرد، ندارد. مراد از معنای محصل معنایی است که در ذهن بیاید و تحقق بیابد یا معنایی که در خارج تحقق پیدا کند. پس سـلب با تحقق مخالف است چه این تحقق در ذهن باشد یا در خارج باشد. در ذهن وقتی سـلب را معنا می کنید آن را بـا وجود مقـایسه می کنیـد » که آن معنـای محصـل موضوع قرار داده شود و برایش یـک معنای دیگری ثابت شود یا به وسیله ی آن، چیزی بخواهد ثابت شود « یعنی مثبَت یا مثبت له شود یا وسیله ی اثبات شود ».

« او یرفع عنه او به معنی »: همچنین سـلب، معنـای محصـلی نـدارد که از این معنا، معنایی رفع شود یا به توسط این معنا، معنایی رفع شود.

« علی سبیـل الوجوب او الامتناع او الامکان »: این عبارت متعلق به « یثبت » و « یرفع » است. معنایی برای معنایی ثابت نمی شود به وسـیله ی سلب چه بر سبیل وجوب بخواهد ثابت شود چه بر سبیل امتناع و چه بر سبیل امکان، همچنین معنایی از معنایی رفع نمی شود به توسط سلب چه بخواهد بر سبیل وجوب رفع شود چه بر سبیل امتناع و چه بر سبیل امکان.

ص: ۱۵۰

فقد دریت انه لا تکون نسبه سلبیه مکیفه بضروره او دوام او فعلیه او امکان

مرحوم صدرا می فرماید وقتی این مطلب نزد تو محقق شده و من سابقا بحث آن را در کتاب اسفار کردم، می دانی که وجود ندارد نسبت سلبیه که مکیف به ضرورت یا دوام یا فعلیت یا امکان باشد.

بل انما یؤل ضروره النسبه السلبیه الی امتناع النسبه الایجابیه التی هی نقیضها

سوال می شود که در سالبه چه چیز وجود دارد؟ می فرماید در سالبه همان موجبه با نسبت ایجابی می آید و شما این نسبت را پاره می کنید. با همان کیفیت می آید و شما این کیفیت را پاره می کنید.

ترجمه: بلکه مرجع ضرورت نسبت سلبیه به این است که آن نسبتی که در ایجابیه بود ممتنع است.

« التی هی نقیضها »: این امتناع نسبت ایجابی که نقیض آن، ضرورت نسبت سلبی است.

و معنی دوام النسبه السلبیه سلب تلک النسبه الایجابیه فی کل وقت وقت علی ان یعتبر ذلک فی الایجاب و یُجعل السلب قطعا له بذلک الاعتبار

مصنف معنای دوام نسبت سلبیه را بیان می کند. توضیح مطلب این است: نسبت ایجابی را می آوریم و می گوییم در این وقت هست در وقت دوم هست و در وقت سوم هست و تا وقتِ بی نهایت هست. اگر این را بخواهید بر دارید امتناعِ نسبت سلبی آورده نمی شود. بلکه همین نسبت ایجابی برداشته می شود. نسبت ایجابی در لحظه اول را بر می دارید. نسبت ایجابی در لحظه دوم را بر می دارید. نسبت ایجابی در لحظه سوم را بر می دارید تا بی نهایت، این نسبت ایجابی را بر می دارید این، دوام نسبت سلبی می شود. پس دوام نسبتِ سلبی این است که آن دوامِ نسبت ایجابی را بردارید.

ص: ۱۵۱

ترجمه: و معنای دوام نسبت سلبی این است که آن نسبت ایجابیه را در هر وقت سلب می کنیم به طوری که معتبر شود « یعنی لحاظ شود » آن « فی کل وقت وقت بودن » در ایجاب و قرار داده می شود سلب، قطعِ همین ایجاب به آن اعتبار « که فی کل وقت وقت است یعنی وقتی سلب را روی ایجاب می آورید فقط ایجاب را رفع نکنید بلکه ایجاب با این اعتبار که فی کل وقت وقت است رفع کنید در اینصورت تمام ایجاب ها دانه دانه رفع می شوند ».

فیُرفع بحسب ای جزءٍ فُرض من اجزاء الاوقات » انتهی

به حسب هر جز از اجزاء اوقات که ایجاب را فرض کنید. این ایجاب را قطع می کنید.

نکته: اگر بخواهید دوام ایجاب را بردارید به دو صورت برداشته می شود یکی این است که یک لحظه برداشته شود. اما حالت دیگر این است که لحظات را دانه دانه بردارید.

در حالت اول، دوامِ ایجاب را ندارید ولی فعلیت ایجاب را دارید. این، با دوام سلب نمی سازد باید همه این قطعات را بردارید تا دوام سلب صدق کند.

تا اینجا معلوم شد که نسبت سلبیه نداریم کیفیت نسبت سلبیه هم نداریم پس مرحوم صدرا حرف متاخرین را نقل کرد و آن را رد کرد. باید ببینیم مرحوم سبزواری بعد از این تاییدی که از کلام مرحوم صدرا برای کلام خودش آورده چه می گوید؟

خلاصه: بحث در کلام مرحوم صدرا بود ایشان فرمود که آیا در سالبه، نسبت وجود دارد همانطور که در موجبه می باشد یا در سالبه، سلب نسبت هست نه خود نسبت؟ همچنین آیا در سالبه، ماده و جهت وجود دارد همانطور که در موجبه می باشد یا در سالبه، سلب ماده و سلب جهت هست؟

ص: ۱۵۲

متقدمین گفته بودند که در سالبه، سلب نسبت و سلب ماده و جهت را داریم. یعنی در سالبه، جهت و ماده و نسبت وجود ندارد. اما متاخرین، هم معتقدند که در سالبه، نسبت وجود دارد هم معتقدند که در سالبه، ماده وجود دارد. در قضیه سالبه گفته می شود نسبت سلبیه داریم که مقابل نسبت ایجابیه است. همچنین درباره ماده اینچنین می گویند: مثلا در موجبه، ماده ی ضرورت را داریم در سالبه، نفی این ماده را نداریم. در قضیه سالبه، ماده ی دیگری آورده می شود که مقابل ضرورت است یعنی امتناع آورده می شود.

سوال: اگر اینچنین است که در سالبه، سلب نسبت نمی شود بلکه نسبت سلبیه آورده می شود و در سالبه، سلب جهت نمی شود بلکه جهت مقابل آورده می شود چرا جهاتی که در سالبه بکار می روند منطقیون آنها را ذکر نکردند؟

جواب: اینکه جهات در سالبه ذکر نشده نه به این جهت است که سالبه، فاقد جهت است یا جهتش همان جهت موجبه است بلکه به این جهت است که یا به موجبه اهمیت بیشتر دادند یا دیدند همان جهاتی که در موجبه است ما را از سالبه بی نیاز می کند و در سالبه می توان به همان جهات موجبه اکتفا کرد.

مرحوم صدرا حرف متاخرین را رد می کند ایشان می فرماید چون در بحث های قبل « در کتاب اسفار » محقق شده که سلب، یک معنای محصَّلی ندارد « یعنی یک معنایی که بتوان آن را تصور کرد، ندارد آن معنای محصل موضوع قرار داده شود و برایش یک معنای دیگری ثابت شود یا به وسیله ی آن، چیزی بخواهد ثابت شود. همچنین سلب، معنای محصلی ندارد که از این معنا، معنایی رفع شود یا به توسط این معنا، معنایی رفع شود.

مرحوم صدرا در ادامه می فرماید می دانی که نسبت سلبیه که مکیف به ضرورت یا دوام یا فعلیت یا امکان باشد، وجود ندارد بلکه مرجع ضرورت نسبت سلبیه به این است که آن نسبتی که در ایجابیه بود ممتنع است.

ادامه این بحث که در قضیه سالبه آیا نسبت ایجابی رفع می شود یا نسبت سلبی حاصل می شود/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۷/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه این بحث که در قضیه سالبه آیا نسبت ایجابی رفع می شود یا نسبت سلبی حاصل می شود/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

فعلی هذا لیس لقضیه موجهه نقیض هو موجهه اخری الا سلب تلک الموجهه الموجبه (۱)

بحث در این بود که آیا قضیه سالبه نسبتی جدای از نیست قضیه ی موجبه دارد یا همان نیست قضیه موجبه در قضیه سالبه، سلب می شود و برای سالبه نسبت دیگری نداریم؟ توضیح بحث این بود: نسبتی که در موجبه هست، نسبت ایجابیه می باشد. اما آیا در سالبه، نسبت سلبیه وجود دارد یا همان نسبت ایجابیه، سلب می شود؟ بیان شد که در مساله، دو قول وجود دارد. قولی که مرحوم سبزواری انتخاب کردند و از مرحوم صد را هم تاییدیه آوردند این بود که در سالبه، نسبت جدید وجود ندارد همان نسبت ایجابیه که در موجبه بود در سالبه، سلب می شود پس سالبه دارای نسبتی جدای از موجبه نیست. سپس، بحث از کیفیت نسبت پرداخته شد که اسمش جهت یا ماده گذاشته می شد یعنی آیا سالبه، جهتی غیر از جهت موجبه دارد یا همان جهتی که در موجبه است سلب می شود؟ این را هم مرحوم صدرا اینگونه بیان کرد که جهتی که در موجبه است در سالبه سلب می شود و اینچنین نیست که در سالبه، جهت دیگری باشد.

ص: ۱۵۴

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۳، سطر۳، نشر ناب.

در بیاناتی که قبلا آورده شده بود اینگونه گفته شد: نقیض ضروریه، ممکن است پس اگر ضروریه، موجبه بود نقیضش که سالبه می باشد ممکنه است بنابراین در موجبه، جهتی وجود دارد در سالبه هم جهت دیگری است. نقیض دائمه را بیان کردیم که فعلیه یا مطلقه می شود. اگر قضیه موجبه، دائمه بود سالبه، مطلقه می شود یعنی جهت سالبه، مغایر با جهت موجبه می شود. الان خلاف آن را بیان می کند و می گوید جهتی که در سالبه است نفی همان جهتی است که در موجبه بود. در موجبه، ضرورت داشتیم در سالبه، امکان نداریم بلکه نفی ضرورت را داریم. بله لازمه ی نفی ضرورت، امکان است. اگر کسی بخواهد بگوید لازم نقیض، امکان است، حرف صحیحی می باشد ولی خود نقیض، امکان نیست. خود نقیض، نفی ضرورت است. لازمه ی نفی ضرورت، امکان است. خود نقیض، نفی دوام است. لازمه ی نفی دوام، مطلق بودن است. پس آنچه که قبلاً گفتیم با توجه به این بود که جهت در قضیه سالبه، غیر از جهت در قضیه ی موجبه باشد. الان مصنف این را انکار می کند و می گوید در سالبه، جهت جدایی نیست همان جهتی که در موجبه بود در سالبه، سلب می شود. مصنف الان درصدد

تحقیق مسأله است. قبل از نقل قول بعض قدما مصنف حرف دیگران « یعنی متاخرین » را بیان کرد الان که حرف قدما نقل شد مصنف حق را به قدما می دهد و حرف متاخرین را باطل می کند. ما قبول نداریم که نقیض ضروریه، ممکنه شود و نقیض دائمه، مطلقه شود اگرچه متاخرینِ از منطقیین گفتند. ما می گویم نقیض ضروریه، سلب ضرورت می شود و نقیض دائمه، سلب دوام می شود آنچه که آنها ذکر کردند را لازم نقیض می دانیم نه خود نقیض.

ص: ۱۵۵

سپس مصنف این مطلب را بیان می کند که خوب است حد وسط را انتخاب کنیم « نه مثل شیخ اشراق همه جهات را منحصر به ضرورت کرد و نه مثل بعضی از افراد که جهات متعدد ذکر کردند و مطلب را طولانی کردند » یعنی باید گفت نقیض ضروریه، لا ضرورت است سپس مابقی مطالب را اگر خواستید ذکر کنید به عنوان لازم نقیض اشکالی ندارد ولی به عنوان نقیض حق ندارید ذکر کنید این جهات را مصنف در موجبه قبول می کند اما در سالبه، قبول نکند و همه را نفی می کند. به اینصورت حد وسط رعایت می شود. اگر می خواستید در موجبه، جهات متعدد بیاورید و در سالبه، جهات متعدد دیگر بیاورید این جهات با آن جهات اگر جمع می شد مجموعه آنها زیاد می شد. در اینصورت اطناب واقع می شد یعنی مطلب، طولانی می شد. اگر هم می خواستید در موجبه فقط یک قضیه ضروریه را بپذیرید چنانچه شیخ اشراق کرده مرتکب اجمال می شدیم و افراط و تفریط صورت می گرفت. برای اینکه حد وسط رعایت شود در موجبه، جهات متعدد را قبول می کند و در سالبه، جهات متعدد را قبول نمی کند بلکه همان جهاتی که در موجبه بود را سلب می کند. پس جهات، متعدد نمی شوند مگر به همان اندازه ای که در موجبه، متعدد شدند.

به این طریق که بیان کردیم این فصل را مصنف تمام می کند فقط یک مطلب باقی مانده و آن این است: کسی که می خواهد قضیه سالبه تشکیل دهد کارش این است که قضیه موجبه را در مقابل ذهنش قرار می دهد و حرف « لیس » بر آن وارد می کند این « لیس »، هم بر نسبت وارد می شود هم بر جهت وارد می شود. اینطور نیست که فقط بر نسبت وارد شود و جهتِ جدایی در سالبه ذکر شود به این ترتیب، در سالبه مرتکب جهات جدید نمی شویم و همان جهاتی که در موجبه است، با حرف « لیس » سلب می شود.

نکته ای مربوط به جلسه قبل: به عبارت دوم مرحوم صدرا توجه کنید که در صفحه ۲۷۲ سطر ۱۶ آمده بود « یثبت له او به او یرفع عنه او به » این عبارت را بنده _ استاد _ معنا کردم. « مثبت له » درست کردم و اسم آن را موضوع گذاشتم و « مثبت به » درست کردم و اسم آن را نسبت گذاشتم و در سالبه « مرفوع عنه » درست کردم و اسم آن موضوع گذاشتم و « مرفوع به » درست کردم و اسم آن را نسبت گذاشتم. سوال شد که مرحوم صدرا در این عبارت چرا محمول را مطرح نکرد؟ چون هر قضیه دارای سه جزء است موضوع و محمول و نسبت. یک جوابی که جواب ناقصی است ولی مطرح کردن آن بد نیست، این می باشد: باء در « مثبت به » یا « مرفوع به » را به دو صورت می توان معنا کرد. یکی اینکه بگوییم باء سببیه است. « مثبت به » یعنی آنچیزی که به سبب آن، اثبات می شود. مراد از این، نسبت می شود چون محمول سبب برای اثبات نمی شود بلکه خودش ثابت می شود. آن چیزی که سبب اثبات است نسبت می باشد محمول، خودش مثبَت است و موضوع، مثبَت له است.

اگر بخواهید « مثبت به » را ناظر به محمول کنید که این کار را هم می کنند چون محمول را « محکوم به » یا « مثبت به » یا «مرفوع به» می گویند در اینصورت نباید باء را سببیه بگیرید.

توجه کردید که بنده _ استاد _ در باء تصرف کردم و یکبار آن را سببیه قرار دادم که ناظر به نسبت می شود و یکبار غیر سببیه قرار دادم که ناظر به محمول می شود. پس در عبارت مرحوم صدرا هم محمول و هم نسبت آمده است.

ص: ۱۵۷

نکته: می توان اینگونه گفت که اگر باء را سببیه حقیقیه بگیرید مراد از « مثبت به »، نسبت می شود و اگر باء را سببیه بگیرید ولی حقیقیه نباشد مراد از « مثبت به »، محمول می شود.

نکته: این جوابی که بنده _ استاد _ بیان کردم در عبارت مرحوم صدرا جواب خوبی نیست. در عبارت مرحوم صدرا محمول، صریحا ذکر شده و لازم نیست به وسیله ی باء در « مثبت به » محمول، اراده شود و گفته شود اگر سببی نباشد، محمول اراده شده است. در این عبارت دقت کنید که مصنف فرموده « یثبت له معنی » یعنی سلب را موضوع قرار دهد و براستی معنایی ثابت کنید. این « معنی » که برای این عبارت است همان محمول می باشد. پس عبارت « معنی محصل یثبت له » یعنی سلب، معنای محصل ندارد که معنایی « یعنی محمولی » برایش اثبات شود پس کلمه ی « معنی » در عبارت آمده که خود محمول را افاده کند و « مثبت له » هم موضوع است و « مثبت به » هم نسبت است.

پس در « یثبت له » و « یرفع عنه » کلمه ی « معنی » حالت محمولی دارد یعنی « یثبت للموضوع معنی » که این در موجبه است و « یرفع عن الموضوع معنی » که این در سالبه است.

توضیح عبارت

فعلی هذا لیس لقضیه موجهه نقیض هو موجهه اخری الا سلب تلك الموجهه الموجبه

بعد از اینکه کلام مرحوم صدرا را نقل کردیم می خواهیم نتیجه گیری کنیم یا می خواهیم کلام مرحوم صدرا را به بیان دیگری بگوییم.

ص: ۱۵۸

ترجمه: بنابراین « که سلب، معنای محصّلی ندارد و لذا در سالبه نمی توان نسبتی یا جهت نسبتی داشته باشید » قضیه ی موجبه موجهه، نقیضی ندارد که آن نقیض موجهه ی دیگری باشد، « بلکه نقیضش، نفی همان موجهه ی اول است » مگر سلبِ همان موجهه موجبه « یعنی همان موجهه موجبه را اگر سلب کنید، نقیض می شود و لازم نیست برای نقیض، جهت جدید آورند ».

نکته: توجه کنید که تاکید مرحوم سبزواری بر کلمه « اخری » است یعنی در اینجا نقیض وجود دارد ولی نقیضی که جهت اخری داشته باشد، نداریم.

و لم یزد الا اللیس علی النسبه و کیفیتها و جهتها اللاتی فی الأیس

در قضیه ی سالبه، چیزی اضافه نمی شود جز « لیس ». به عبارت دیگر، قضیه ی سالبه، همان موجبه است و چیزی در آن اضافه نمی شود جز « لیس » و این « لیس » همه ی کارها را انجام می دهد. هم نسبت را سلب می کند هم جهت را نقیض می کند، لازم نیست نسبت دیگری به نام نسبت سلبیه آورد و لازم نیست جهت دیگری مقابل جهتی که در موجبه بود آورده شود.

ترجمه: و در قضیه سالبه، اضافه نمی شود مگر « لیس » که وارد می شود بر نسبت « و نسبت را سلب می کند و احتیاجی به نسبت سلبیه نیست » و بر کیفیتِ نسبت « که ماده است » و جهت نیست « که جهتِ نسبت، همان ماده می باشد که ملفوظ شده یعنی تلفظ شده ».

« اللاتی فی الأیس »: این عبارت صفت برای هر سه است یعنی نسبت و کیفیت و جهت که در أیس « یعنی قضیه موجبه » بودند، « لیس » بر هر سه داخل می شود و هر سه که « أیس » دارند را تبدیل به « لیس » می کند.

ص: ۱۵۹

نکته: لفظ « لیس » در مقابل « أیس » آمد. و « أیس » معنای مصدری دارد می توان مراد از « لیس » را هم مصدری گرفت ولی در اینجا کلمه « لیس » مراد است که بر این سه مورد داخل می شود نه « لیس » مصدری که به معنای « نبودن » است.

فلیس نقیض الضروریه الا سلبها

پس نقیض ضروریه نیست مگر سلب ضروری نه امکان.

و لا نقیض الدائمه الا سلبها

و نقیض دائمه نیست مگر سلب دائمه.

لا ممکنه و لا مطلقه عامه

این عبارت لف و نشر مرتب است لفظ « لا ممکنه » بعد از عبارت « فلیس نقیض الضروریه الا سلبها » می آید و لفظ « لا مطلقه عامه » بعد از عبارت « و لا نقیض الدائمه الا سلبها » می آید. لذا عبارت به اینصورت در می آید « فلیس نقیض الضروریه، الا سلبها لا ممکنه و لیس نقیض الدائمه الا سلبها لا مطلقه عامه ».

قبلا- بیان شد که در مقابل ضروریه، ممکنه است و در مقابل دائمه، مطلقه عامه است الان می خواهد بیان کند که اینگونه نیست یعنی در مقابل ضروریه، سلب ضرورت است نه ممکنه و در مقابل دائمه هم سلب دائمه بودن است نه مطلقه. بله بعداً خواهیم گفت که این مطلقه بودن و ممکنه بودن لازم نقیض است « یعنی لازم نقیض بودنشان را قبول داریم ولی نقیض بودنشان را قبول نداریم ».

و لا غیرهما فی غیرهما

معنای این عبارت اینگونه می شود « لا ممکنه فی نقیض الضروریه و لا مطلقه فی نقیض الدائمه و لا غیر ممکنه و مطلقه فی غیر نقیض الضروریه و نقیض الدائمه ». توجه می کنید که ضمیر « غیرهما » اوّلی به « ممکنه و مطلقه » برمی گردد و ضمیر « غیرهما » دومی به « ضروریه و دائمه » برمی گردد.

ص: ۱۶۰

ترجمـه: نـه اینکـه غیر ممکنـه و غیر مطلقه را در غیر ضـروریه و غیر دائمه بیـاوریم « یعنی همـانطور که در ضـروریه، ممکنه را نیـاوردیم و در دائمه، مطلقه را نیـاوردیم در غیر دائمه و ضـروریه هم، آن جهات دیگری که مغایرنـد آورده نمی شود بلکه در همه جا همان جهت موجبه، سلب می شود ».

لان نقیض کلشی رفعه

به چه علت در همه جا باید جهت موجبه را سلب کرد؟ مصنف می فرماید به خاطر اینکه نقیض هر شیئی، رفع آن شیء است پس نقیض ضروریه، لا ضروره است و نقیض دائمه، لا دوام است.

و الیه اشرنا بقولها: سلب ضرور فی عقد سالب هو نقیض عقد موجب ضروری فحسب لیس امکان و ممکنه و لا اطلاق و مطلقه عامه فی عقد سالب نقیض عقد موجب ذی دوام

« فحسب » به معنای « فقط » است و مربوط به سلب ضرور است.

و به همین مطلبی که مرحوم صدرا فرمود و ما از کلام ایشان استفاده کردیم و توضیح دادیم، اشاره می کنیم به قول خودمان: « نقیض ضروریه، سلب ضرور است نه امکان ».

مراد از « لیس امکان » یعنی « لا امکان ».

« و لا مطلقه »: یعنی نقیض دوام، سلب دوام است لا مطلقه.

ترجمه: سلب ضرورت در یک قضیه سالبه، نقیض قضیه ی موجبه ی ضروریه است فقط « یعنی سلبِ ضرورِ تنها، نقیض ضرورت است و چیز دیگری نیست لذا بعد از لفظ _ فحسب _ به صورت تاکید، لفظ _ لیس امکان و ممکنه را می آورد » نه امکان و ممکنه « یعنی سلب ضرورت، نه امکان می شود نه ممکنه می شود بلکه فقط، سلب ضرورت است بله مستلزم امکان یا ممکنه است » و لا اطلاق و مطلقه عامه در قضیه سالبه، نقیض عقد و قضیه ی موجبه ای است که دارای جهت دوام باشد « به عبارت دیگر اینگونه ترجمه می کنیم: نه اطلاق و نه مطلقه عامه، نقیض قضیه ی موجبه ی دائمه است یا جابجا می کنیم و به اینصورت ترجمه می کنیم: نقیض قضیه ی موجبه ی دائمه، نه اطلاق است نه مطلقه ی عامه است ».

ص: ۱۶۱

نکته: توجه می کنید که « لا اطلاق » و « لا مطلقه » مبتدی است یعنی لا اطلاق و لا مطلقه، نقیض قضیه ی موجبه ی دائمه است ولی این، مقداری تکلف دارد لذا خوب است که در ترجمه، جابجا کنیم و اینگونه بگوییم « نقیض عقد موجب ذی دوام » مبتدی موخر است و « لا اطلاق و مطلقه عامه » خبر مقدم است.

و غیرها مما تلا ای تبع الضروریه فی الذکر

« غیرها »: یعنی امکان نیست، مطلقه نیست، اما چرا ضمیر به صورت مفرد مونث آمده نه تثنیه. دقت کنید که اگرچه در شعر فقط « امکان » و « مطلقه » را نفی کرده لذا باید « غیرهما » می گفت ولی در شرح، اضافه کرد یعنی « امکان و ممکنه » دو تا می باشد و « اطلاق و مطلقه » هم دو تا که چهارتا می شود و ضمیر « غیرها » به این چهار تا بر می گردد لذا مفرد مونث آورده است.

ممکن است کسی ضمیر « غیرها » را به « جهت » برگرداند یعنی غیر این جهاتی که گفته شد یعنی غیر از امکان و اطلاق، هر جهت دیگر که می خواهد باشد.

به عبارت « فلیس نقیض الضروریه الا سلبها » در سطر ۴ توجه کنید که در عبارت شعر که در سطر ۶ آمده بود « سلب ضرور لیس امکان » به آن اشاره کرد و به عبارت « و لا نقیض الدائمه الا سلبها و لا مطلقه عامه » در سطر ۷ با عبارت « و لا مطلقه » اشاره کرد و به عبارت « و لا غیرهما فی غیرهم ا» در سطر ۵ با عبارت « و غیرها » در سطر ۸ اشاره کرد. توجه کردید که در عبارت سطر ۴ تا ۶، سه مطلب بیان کرد در این شعر که از سطر ۶ با عبارت « سلب ضرور ... » شروع می شود به آن سه مطلب اشاره می کند لذا عبارت « الیه اشرنا بقولنا » را که بنده _ استاد _ به مفاد کلام مرحوم صدرا معنا کردم و معنای خوبی بود ولی با توجه به این مطلبی که الان بیان شد می توان ضمیر « الیه » را اشاره گرفت به این مطالبی که در سطر ۴ تا ۶ گفته شد.

ص: ۱۶۲

« و غیرها مما تلا »: لفظ « تلا » در اینجا به معنای «تالی» می آیـد یعنی « تابع ». به معنای « تلاوت » هم می آیـد. اگر به معنای « تالی » باشد یک معنا برای این عبارت ذکر می شود اما اگر به معنای « تلاوت » باشد سه منظور و مقصود برای این عبارت ذکر می شود.

اگر به معنـای « تـالی » باشـد معنـایش این است که ما در کتاب خودمان در وقتی که جهات را ذکر می کردیم، اولین جهت را ضرورت گفتیم بعداً بدنبالش جهات دیگر آمد الان می گوییم غیر از ضـرورت یعنی آنهایی که بدنبال ضـرورت آمدند همین حکم را دارند. در قضـیه سالبه همانطور که ضرورت، سلب می شود آن جهاتی هم که بدنبال ضرورت، در کلام ما ذکر شدند را با سالبه سـلب کن. از اینجا معلوم می شود که خود مرحوم سبزواری ضمیر « غیرها » را به « ضروریه » برگردانده است نه به « ممکنه » و نه به « مطلقه » و نه به این چهار تایی که گفتیم برمی گردد.

پس ترجمه عبارت به این صورت می شود: غیر ضـرورت هم در سالبه سـلب می شود اما غیر ضرورت، جهاتی است که بدنبال ضرورت ذکر شدند.

او تلا الناظم تلاوهً من باب الالتفات من التکلم الی الغیبه او تلا النظم من باب الاسناد المجازی او تلا القائل بالقول المشهور فیها بین المتاخرین

از اینجا مصنف لفظ « تلا » را به معنای « تلاوت » می گیرد و سه صورت معنا می کنند.

معنای اول: از آن جهاتی که ناظم یعنی مولف، تلاوت کرد.

معنای دوم: نظم « یعنی خود شعر » تلاوت کرد. تلاوت کردن به یک موجود عاقل نسبت داده می شود شعر که عاقل نیست. در معنای اول تعبیر به « ناظم » کرد این اشکالی ندارد چون ناظم که مرحوم سبزواری باشد عاقل است. اما طبق معنای دوم تلاوت به نظم نسبت داده شد. و این نسبت، نسبت مجازی است یعنی اسناد الی غیر ما هو له است.

معنای سوم: متاخرین در کتب خودشان جهاتی را تلاوت کردند آنها هم همین حکم ضرورت را دارند یعنی اگر بخواهند سلب بشوند خودشان سلب می شوند و چیزی جانشین خودشان نمی کنند.

پس معلوم شد که تمام این جهات که غیر ضرورتند، حکم ضرورت را دارند همانطوری که در سالبه، ضرورت، نفی می شود در سالبه، بقیه ی جهات را هم نفی کنید. همانطور که در سلب ضرورت، جهت جدید نمی آورید. در سلب بقیه ی جهات را هم جهات جدید نیاورید.

« او تلا الناظم تلاوةً من باب الالتفات من التکلم الی الغیبه »: لفظ « تلاوه » مفعول مطلق تاکیدی برای « تلا » است.

« من باب الالتفات من التکلم الی الغیبه »: تا اینجا مرحوم سبزواری هر وقت می خواست حرف بزند و به خودش چیزی را نسبت بدهد به صورت صغیه متکلم می آورد اما در اینجا با صیغه غایب آورد و تعبیر به « تلی » کرد که التفات از تکلم به غیبت است و این یکی از اموری است که پسندیده می باشد. تمام اقسام التفات توسط جلال الدین سیوطی در جلد دوم کتاب الاتقان بیان شده و مثال برای آنها گفته شده و سبب التفات و حُسنِ التفات هم بیان شدد. لفظ « تلا » در اینجا به این خاطر آمده که از تکلم التفات به غیبت شده یعنی اگر تا الان من چیزی را به خودم نسبت می دهم به صیغه تکلم می گفتم الان به صیغه غیبت گفتم که از باب التفات از تکلم به غیبت است و اشکالی ندارد.

ص: ۱۶۴

« او تلا ـ النظم من بـاب الاسـناد المجازی »: یعنی از چیزهایی که نظم و شـعری بر شـما تلاوت کرد و شـما شـنیدید. این از باب اسـناد مجازی است چون تلاوت به عاقل نسـبت داده می شود نه به شعری ولی مصنف می فرماید تلاوت را به شعر نسبت دادم از بـاب اسـناد الی غیر مـا هو له که مجـاز است امـا مجـاز عقلی است نه مجاز لغوی « مجاز لغوی این است که کلمه ای در غیر موضوع له استعمال شود اما مجاز عقلی این است که حکمی را به غیر ما هو له اسناد بدهید ».

« او تلا ـ القائـل بالقول المشـهور فیما بین المتاخرین »: لفظ « فیما بین المتاخرین » متعلق به « المشـهور » است. یعنی تلاوت کرد کسـی که قائـل به قول مشـهور بین متـاخرین است. قول مشـهور بین متـاخرین همان است که گفتنـد جهات متعـدد داریم. آنها جهات متعدد را تلاوت کردند.

کأنّ سالباً علی هذا ببدء ای فی الابتداء قبل دخول اداه السلب اوجبا

توضـیح شـعر به اینصورت است: گویا سالبی « یعنی کسی که قضیه سالبه را تشکیل می دهد » به بدء « یعنی در ابتدایی که می خواهد تخیه سالبه تشکیل بدهد » یک قضـیه موجبه تشکیل داده سپس یک ماده ای هم در این قضیه ی موجبه تحقق داشته و بعد از تشـکیل موجبه، آن سالب، همین ماده را سـلب کرده است یعنی آن سالب « کسـی که می خواسته قضیه سالبه را تشکیل بدهـد » در بـدء و ابتـدا، یک موجبه را در ذهن خودش تشـکیل داده است که یک ماده ای در این قضـیه موجبه بوده و بعد از اینکه قضـیه ی موجبه را با آن ماده ی خاص تشکیل داده، همان ماده را سلب کرده است یعنی سلب را بر این ماده وارد کرده، است نه اینکه یک ماده ی دیگری در سالبه ذکر کرده باشد.

ص: ۱۶۵

خلاصه: بحث در این بود که آیا قضیه سالبه نسبتی جدای از نیست قضیه ی موجبه دارد یا همان نیست قضیه موجبه در قضیه سالبه، سلب می شود و برای سالبه نسبت دیگری نداریم؟ بیان شد که در مساله، دو قول وجود دارد. قولی که مرحوم سبزواری انتخاب کردند و از مرحوم صد را هم تاییدیه آوردند این بود که در سالبه، نسبت جدید وجود ندارد همان نسبت ایجابیه که در موجبه بود در سالبه، سلب می شود پس سالبه دارای نسبتی جدای از موجبه نیست. سپس، بحث از کیفیت نسبت پرداخته شد که اسمش جهت یا ماده گذاشته می شد یعنی آیا سالبه، جهتی غیر از جهت موجبه دارد یا همان جهتی که در موجبه است سلب می شود؟ این را هم مرحوم صدرا اینگونه بیان کرد که جهتی که در موجبه است در سالبه سلب می شود و اینچنین نیست که در سالبه، جهت دیگری باشد.

در بیاناتی که قبلا آورده شده بود اینگونه گفته شد: نقیض ضروریه، ممکن است پس اگر ضروریه، موجبه بود نقیضش که سالبه می باشد ممکنه است بنابراین در موجبه، جهتی وجود دارد در سالبه هم جهت دیگری است. نقیض دائمه را بیان کردیم که فعلیه یا مطلقه می شود. اگر قضیه موجبه، دائمه بود سالبه، مطلقه می شود یعنی جهت سالبه، مغایر با جهت موجبه می شود. الان خلاف آن را بیان می کند و می گوید جهتی که در سالبه است نفی همان جهتی است که در موجبه بود. در موجبه، ضرورت داشتیم در سالبه، امکان نداریم بلکه نفی ضرورت را داریم. بله لازمه ی نفی ضرورت، امکان است. اگر کسی بخواهد بگوید لازم نقیض، امکان است، حرف صحیحی می باشد ولی خود نقیض، امکان نیست. خود نقیض، نفی ضرورت است. لازمه ی نفی ضرورت، امکان است. خود نقیض، نفی دوام است. لازمه ی نفی دوام، مطلق بودن است. مصنف الان درصدد تحقیق مسأله است. قبل از نقل قول بعض قدما مصنف حرف دیگران « یعنی متاخرین » را بیان کرد الان که حرف قدما نقل شد مصنف حق را به قدما می دهد و حرف متاخرین را باطل می کند. ما قبول نداریم که نقیض ضروریه، ممکنه شود و نقیض دائمه، مطلقه شود اگرچه متاخرینِ از منطقیین گفتند. ما می گویم نقیض ضروریه، سلب ضرورت می شود و نقیض دائمه، سلب دوام می شود آنچه که آنها ذکر کردند را لازم نقیض می دانیم نه خود نقیض.

۱_ ادامه این بحث که در قضیه سالبه آیا نسبت ایجابی رفع می شود یا نسبت سلبی حاصل می شود۲_ بیان عکس مستوی / موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۷/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱_ ادامه این بحث که در قضیه سالبه آیا نسبت ایجابی رفع می شود یا نسبت سلبی حاصل می شود۲_ بیان عکس مستوی / موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

کأنّ سالبا علی هذا ببدء ای فی الابتدا قبل دخول ادا السلب اوجبا (۱)

بحث در این بود که در قضیه سالبه نسبت جدید وجود ندارد، جهت جدید هم وجود ندارد. همان نسبتی که در موجبه بود، در قضیه سالبه، سلب می شود و همان جهتی که در موجبه بود، در قضیه سالبه، سلب می شود اینچنین نیست که در سالبه نسبت جدید و جهت جدید آورده شود. توضیح مطلب به بیان دیگر این است: آن کسی که می خواهد قضیه سالبه تشکیل دهد اگر چه ابتداءً قضیه سالبه را اظهار می کند ولی گویا در ذهنش این مراحل را طی می کند که اول، قضیه موجبه ای را تشکیل می دهد بعداً حرف سلب را بر این قضیه موجبه وارد می کند و این قضیه را سلب می کند. یعنی وقتی می خواهد نقیض آن قضیه ای که در ذهنش ترسیم کرده را بیاورد حرف سلب را بر آن قضیه وارد می کند.

توضیح عبارت

کانّ سالباً علی هذا ببدء ای فی الابتداء قبل دخول اداه السلب اوجبا

« سالباً »: یعنی شخصی که قضیه سلبیه را تشکیل می دهد. توجه کنید که این کلمه، اشاره به حرف سلب ندارد اگر چه به حرف سلب هم « سالب » گفته می شود مثلا به « لیس »، سالب گفته می شود ولی در اینجا مراد، شخص « سالب » است یعنی انسانی که قضیه سالبه را تشکیل می دهد.

ص: ۱۶۷

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۳، سطر۱۱، نشر ناب.

« هذا »: یعنی بنابر آنچه که در شعر قبل گفتیم « که ما در سالبه، ضرورتی را که در موجبه داشتیم، سلب می کنیم و دوامی را که در موجبه داشتیم سلب می کنیم نه اینکه یک جهت جدید آورده شود تکرار شود.

ترجمه: گویا آن شخصی که می خواهد قضیه سالبه اظهار کند یعنی بنابر آنچه که در شعر قبل گفتیم « که ما در سالبه، ضرورتی را که در موجبه داشتیم، سلب می کنیم و دوامی را که در موجبه داشتیم سلب می کنیم نه اینکه یک جهت جدید آورده شود تکرار شود » در ابتداء یعنی قبل از دخول ادات سلب موجبه می آورد « ولی بدون اینکه موجبه را ذکر کند ».

و فی الموجَب مَدّةً ای ماده کانت

در آن قضیه ی موجبه ای که این شخص در ذهنش ترسیم کرده، ماده ای « یعنی کیفیت نسبتی » هم وجود داشته « یعنی همان چیزی که اگر تلفظ می شد، جهت گفته می شد. به عبارت دیگر یک قضیه ی موجهه ی موجبه در ذهنش احضار کرده است »

و بعد اذ اخذ نقیضَه سَلَباً

« سلبا » فعل ماضی است و ضمیر آن به « سالب » یعنی همان شخص برمی گردد. الف آن اشباعی است لذا تنوین آن اشتباه است.

لفظ « بعد » اگر در شعر باشد باید به ضم دال بخوانید چون مضاف الیه آن حذف شده ولی در شرح چون مضاف الیه آن ذکر شده به نصب دال خوانده می شود.

ترجمه: بعد از اینکه نقیضش را گرفته، سلب کرده همان موجبه ای را که در ذهنش ترسیم کرده بود « پس اینچنین نیست که یک سلبی را ابتدا اظهار کند بلکه موجبه ای را تشکیل داده و آن موجبه را سلب کرده و الان آن سلب را اظهار می کند.

ص: ۱۶۸

توجه کنید که عبارت مرحوم سبزواری اینگونه است: « بعد اذ اخذ نقیضه سلبا » یعنی « بعد از اینکه نقیض را اخذ کرد، سلب کرد ». ظاهر این عبارت صحیح نیست چون وقتی نقیض را اخذ کرد، سلب حاصل است نه اینکه نقیض را اخذ می کند و بعد از اخذ نقیض سلب می کند. در آیه قرآن آمده (إِذَا قُمتُم إِلَی الصَّلوهِ فَاغسِلُوا وُجُوهَکُم) (۱) یعنی وقتی شروع به نماز کردید بروید و وضو بگیرید. ظاهر آیه مراد نیست بلکه مراد این است « اذا اردتم القیام » یعنی اگر خواستید نماز شروع کنید بروید و وضو بگیرید. در اینجا هم که فرموده « بعد اذ اخذ نقیضه » یعنی « بعد أن اراد اخذَ نقیضه » یعنی بعد از اینکه خواست نقیض را اخذ کند آن موجبه را سلب می کند و آن سالبه را به عنوان نقیض، اظهار می کند نه اینکه بعد از اخذ نقیض، سلب کند چون نقیض، همان سلب است و بعد از آوردنِ سلب که سلب نمی کند بلکه سلب، ظاهر می شود.

فالسلب یرفع القید و المقید جمیعا

این عبارت، نتیجه ی بحث است.

قضیه موجهه، قضیه ای است که مقید به جهت می باشد « حال یا مقید به ضرورت یا به دوام یا ... است ». پس خود قضیه، مقید می شود و جهت، قید می شود. سلب که می آید فقط قضیه « یعنی مقید » را سلب نمی کند بلکه قید را هم سلب می کند یعنی نه تنها قضیه، سالبه می شود آن جهتی هم که در موجبه بود، رفع و سلب می شود پس قید و مقید با هم سلب می شوند نه اینکه قضیه، سالبه بشود و آن جهت، یک جهت موجبه ای مقابلِ جهتِ قبلی باشد بلکه همان جهت قبلی است که آن هم سلب می شود.

۱- مائده/سوره۵، آیه۵.

ترجمه: سلب هم قید را که جهت است هم مقید را که قضیه می باشد هر دو را با هم سلب می کند.

و علی هذا یستغنون عن کثیر من تطویلات کثیر من المتاخرین

« علی هـذا »: بنـابر اینکه در سـالبه، جهت جدیـدی نداشـته باشـیم بلکه همـان جهت مـذکور در موجبه را سـلب کنیم. بنابراین بسـیاری از قضایایی که در باب موجهات ذکر شـده، حـذف می شونـد. در باب موجهات وقتی بحث نقیض را کردند خیلی از این نقیض ها را با جهت های جدید آوردند و گفتند نقیض با این جهت آورده می شود و قضـیه ی اصل با جهت دیگر آورده می شود. ولی مرحوم سبزواری بیـان کرد که در همه جـا همان جهتی که در موجبه آورده شـد سـلب می شود و احتیاجی نمی مانـد به خیلی از این مباحثی که در کتب متاخرین ذکر شده است ولی آن اختصار هم که شـیخ اشـراق گفته شود را قبول نمی کنیم و دنبـال آن هم نیستیم چون خیلی مختصـر کرده بود. زیرا گفته بود در موجبه هـا هم جهتِ متعـدد نیـاور بلکه فقـط یک ضرورت بیاور.

ترجمه: با این بیانی که گفتیم « که در سالبه، جهت مستقل نداریم بلکه همان جهت مذکور در موجبه را سـلب می کنیم »، بی نیاز می شوند از بسیاری از تطویلاتی که بسیاری از متاخرین مرتکب شدند « همه متاخرین این تطویلات را ندارند چون کتاب بعضـی از آنهـا مختصـر است و به سـراغ تطویلات نرفتنـد ما این تطویلات را قبول نـداریم بله اگر تطویلات در موجبه باشـد ما قبول داریم و مثل شیخ اشراق قبول نمی کنیم ».

ص: ۱۷۰

لکن نقیض لاحقیهم ای النقیض المتداول علی السنه المتاخرین هو الاعم من لازم ای لازم النقیض

ضمیر در « لاحقیهم » به « قدما » برمی گردد و مراد از لاحقینِ قدما، متاخرین هستند این ضمیر به متاخرین برنمی گردد چون ما بعد متاخرین کسی نیست.

متاخرین قضایای موجبه را نقیض می کنند اما نقیضی که آنها می آورند اعم از لازم نقیض است یعنی هم شامل نقیض می شود هم شامل لازم نقیض می شود ما فقط نقیض را مطرح کردیم یعنی گفتیم اگر در موجبه، ضرورت دارید در سالبه، دفعِ ضرورت را بیاورید که این، نقیض ضرورت می شود. در موجبه اگر دوام داریم در نقیض که سالبه می باشد رفع دوام را بیاورید. اما آنها وقتی ضرورت را نفی می کنند لازم نفی ضرورت را که امکان می باشد، می آورند پس آنها در نقیض خودشان، لازمِ نقیض را هم می آورند و به نقیض اکتفا نمی کنند در حالی که ما به نقیض اکتفا کردیم. متاخرین وقتی نقیض می آورند نقیض آنها اعم است یعنی هم شامل نقیض می شود هم شامل لازم نقیض می شود ضرورت، نقیضش می شود « لا ضرورت ». اما لازمه ی « لاضرورت »، « امکان » است. پس « ممکنه »، لازم نقیض است نه خود نقیض. متاخرین وقتی خواستند قضایا را نقیض کنند به اعم توجه کردند یعنی هم نقیض موجبه را نقیض گرفتند هم لازمِ نقیض موجبه را نقیض گرفتند. پس آنها نقیض را بر دو چیز اطلاق کردند هم بر نقیض و هم بر لازم نقیض اطلاق کردند. بنابراین نقیض در نزد متاخرین اعم از لازم نقیض است یعنی فقط شامل لازم نقیض نمی شود بلکه شامل نقیض هم می شود ولی مصنف مرادش از نقیض فقط نقیض بود و شامل لازم نقیض نمی شود.

ترجمه: لکن نقیضی که لاحقینِ قدما « نقیضی که قدما می گفتند همان بود که گفتیم: نقیض این بود که همان جهتِ موجود در موجبه را سلب می کردند و به سراغ لازم نقیض نمی رفتند » معتقدند یعنی نقیضی که متداول بر زبان متاخرین است اعم از لازم نقیض است « یعنی هم شامل نقیض می شود و هم شامل لازم نقیض می شود ».

و علمت من سیاقنا کما حرّرنا فی ذیل ما نقلنا عن الشیخ الاشراقی انه قصدُ نهجِ القصد ای سبیل الاقتصاد تم ای هو تام

« قصد » اولی به معنای « نیت » است و دومی به معنای « میانه روی » است.

لفظ « سبیل الاقتصاد » تفسیر برای « نهج القصد » است. یعنی « سبیل » تفسیر برای « نهج » و « اقتصاد » تفسیر برای « قصد » است.

مصنف می خواهد بیان کند که کار قدما بهتر است یا کار متاخرین بهتر است؟ مرحوم سبزواری فقط کار قدما و متاخرین را مطرح نمی کند بلکه کار قدما و متاخرین و شیخ اشراق هر سه را مطرح می کند. درباره شیخ اشراق می گوید تفریط کرده یعنی کوتاهی کرده و چیزهایی که باید شمارش می کرده، شماره نکرده است. در موجبات باید جهات متعددی را می شمارد ولی نشمرده است. به متاخرین می گوید افراط کردید یعنی زیاده روی کردید. می توانستید به همان جهاتی که در موجبه است اکتفا کنید ولی بیش از آن مقدار گفتید و در سالبه هم جهت درست کردید. در اینجا اقتصاد یعنی حد وسط خوب است نه افراطِ متاخرین خوب است و نه تفریطِ شیخ اشراق خوب است.

ص: ۱۷۲

ترجمه: از روش ما شناختی که ما این روش را در ذیل کلامِ منقول از شیخ اشراق آوردیم اینکه اراده کنید راه میانه، راهی تمام است.

لا ایجازٌ مخل و لاتطویل مملّ

نه اینقدر مختصر کنی تا به بحث، خلل وارد شود چنانچه شیخ اشراق کرده و نه اینقدر طول بدهی که مخاطب را خسته کند چنانچه متاخرین کردند.

صفحه ۲۷۳ سطر ۱۷ قوله « غوص »

مصنف از اینجا وارد بحث در عکس می شود. عکس بر دو قسم است:

۱ـ عکس مستوی: که عکس مستقیم هم نامیده می شود.

۲ ـ عکس نقیض. توضیح این بعداً بیان می شود.

در عکس مستوی فقط دو جزء قضیه جابجا می شود ولی در عکس نقیض این کار نمی شود بلکه ابتدا دو جزء، نقیض می شوند بعداً این دو جزءِ نقیض شده، جابجا می شوند.

الان بحث در عکس مستوی است که عبارت از تبدیل دو جزء می باشد. مطلبی که بعداً خود مصنف تذکر می دهد و امروز به توضیح آن نمی رسیم این است: اطلاق عکس بر دو چیز می شود « بحث ما فعلا در عکس مستوی است و به عکس نقیض کاری نداریم »:

۱ـ آن عملی که انجام می شود. وقتی قضیه ای به دست ما می رسد آن را عکس می کنیم یعنی کاری در آن قضیه انجام می دهیم. آن کارِ ما را عکس می گویند. این، عکس به معنای مصدری است. عکس به معنای « وارونه کردن » و به تعبیر خود مرحوم سبزواری به معنای « تبدیل کردن » است. مصنف لفظ « عکس » را که مصدر است به لفظ « تبدیل » که مصدر است معنا و تفسیر کرده است.

ص: ۱۷۳

۲ ـ گاهی بر خود آن قضیه ای که وارونه کردیم، عکس اطلاق می شود نه بر عمل ما. پس بر حاصل عمل ما عکس اطلاق شده است.

وقتی گفته می شود « العکس تبدیل جزئی القضیه » منظور از معرَّف که عکس می باشد عکسِ مصدری است نه عکس به معنای قضیه. چون عکسِ مصدری را به مصدر تفسیر می کنند به عبارت دیگر وقتی معرَّف، مصدر است معرِّف هم مصدر می باشد. اگر خواستید عکسِ اسم مصدری « که حاصل مصدر است و همان قضیه می باشد » را تعریف کنید، تعریف به « تبدیل جزئی القضیه » نمی شود بلکه تعریف به « القضیه المبدّله جزئیها » می شود. یعنی قضیه ای که دو جزئش مبدَّل شده باشد. یعنی « عکس » ی که به معنای « قضیه » است از همان تفسیر اول می گیریم ولی آن را عوض می کنیم. مرحوم سبزواری می فرماید من عکس مصدری را در این شعر تعریف کردم چون گفتم « تبدیل جزئی القضیه ». بعداً توضیح می دهد که اطلاق « عکس » بر « قضیه » آیا حقیقی است یا مجازی است؟ ابتدا می گوید مجازی است بعداً می گوید اگر حقیقی باشد این تعریفی که برای عکس مصدری شده برای عکس اسم مصدری هم می توان آورد ولی با یک تصرفی که در آن می شود. ما تعبیر به « تبدیل » کردیم ولی شما تعبیر به « القضیه المبدله » کن.

مصنف ابتدا بیان می کند عکس مستوی اصطلاح برای « تبدیل جزئی القضیه » شده است یعنی دو جزء قضیه « که موضوع و محمول است » را جابجا کند. اولا چرا تعبیر به « جزئی القضیه » کرد و تعبیر به « موضوع و محمول » نکرد؟ ثانیا چرا در این دو جزء تصرف کرد؟ قضیه دارای اجزاء دیگری هم هست مثلا حرف سلب در قضیه است یا سور کلیه یا جزئیه در قضیه است اینها را چه کار باید کرد؟ آیا اگر فقط دو جزء قضیه تبدیل شود کافی می باشد یا سور هم باید عوض شود؟ آن نسبت هم باید عوض شود؟ مصنف می فرماید خیر یعنی باید فقط دو جزء قضیه جابجا شود و به بقیه کاری نداریم. جواب سوال دوم داده شد اما جواب سوال اول این است: اگر تعبیر به « موضوع و محمول » می کردیم و عکس را عبارت از تبدیل موضوع و محمول می گرفتیم عکس، اختصاص به قضیه حملیه پیدا می کرد چون دو جزء قضیه حملیه، موضوع و محمول نامیده می شود. در حالی که عکس، هم در قضیه حملیه جاری می شود هم در قضیه شرطیه جاری می شود و هر دو قضیه، دو جزء دارند. دو جزء حملیه، موضوع و محمول نامیده می شود ولی دو جزء شرطیه، مقدم و تالی نامیده می شود.

ص: ۱۷۴

امـا علت اینکه تعبیر به « جزئَی » شـد و اجزاء دیگر مطرح نشدنـد به خاطر این است که آنها در قوام عکس دخالت ندارنـد بله شرط می شود که مثلاـ در موجبه، ایجـاب بـاقی بمانـد و در سـالبه، سـلب باقی بمانـد، چون موجبه به موجبه عکس می شود و سالبه به سالبه عکس می شود. کلیت و جزئیت در بعضی جاها به هم می خورد. چون در سالبه کلیه، کنفسها عکس می شود و سـالبه ی جزئیه هم عکس نـدارد. در موجبه چه کلیه و چه جزئیه باشـد هر دو به جزئیه عکس می شونـد. ولی اینهـا قوام قضـیه نیسـتند یعنی قوام قضـیه به سور قضـیه یا به نسـبت قضیه یا به کیفیت نسبت قضیه نیست بلکه به موضوع و محمول آن است لذا وقتی می خواهیم عکس کنیم آن مقوم ها را جابجا می کنیم و به بقیه کاری نداریم.

توضیح عبارت

غوص فی العکس المستوی

این فصل در عکس مستوی است.

بالمستقیم المستوی ما هو العکس المصطلح دُعی

« بالمسـتقیم المستوی » متعلق به « دعی » است لذا در ترجمه عبارت، بعد از لفظ « دعی » قرار می دهیم و به اینصورت می شود « ما هو العکس المصطلح دُعی بالمستقیم المستوی ».

ترجمه: آنچه که در عکس مصطلح است خوانده شده مستقیم المستوی.

قیـد « مصـطلح » بـه خـاطر ایـن آمـده که عکسِ عرفی و عکس مصـطلح داریم. در عکس عرفی، مـوجبه کلیه، به مـوجبه کلیه عکس می شود ولی در عکس مصـطلح، موجبه کلیه، به موجبه جزئیه عکس می شود و مـا می خواهیم عکس مصـطلح را بیان کنیم و به عکس عرفی کاری نـداریم لـذا بعـداً در تعریفی که برای « عکس » آورده می شود به « تبدیل جزئی القضـیه » اکتفا نمی شود و قید آورده می شود و بیان می شود « باید صدق باقی بماند، کیف هم باید باقی بماند » توضـیح این قیدها در جلسه بعد بیان می شود.

ص: ۱۷۵

نکته: عکس مصطلح را « مستوی » می خوانیم و اسم آن را « مستقیم » نمی گذاریم ولی مصنف قید « مستقیم » را هم آورده است. یعنی « ما هو العکس المصطلح دعی بالمستقیم » یعنی آن مستوی که عکس مصطلح است، مستقیم خوانده شده. عکس نقیض، مستقیم خوانده نمی شود. می توان بین مستوی و مستقیم حرف واو در تقدیر گرفت.

تبدیل جزئی القضیه

این عبارت به اینصورت است « تبدیل جزئی القضیه رعی فی رسمه ». لفظ « فی رسمه » را در ابتدا معنا می کنیم: در تعریف این عکس، تبدیلِ جزئَی القضیه رعایت شده و ملاحظه شده. یعنی این جمله در رسمِ عکس آمده است. و به بقیه اجزاء قضیه توجه نشده است.

لفظ « تبدیل جزئی القضیه »، مبتدی است و لفظ « رعی » که بعداً می آید خبر است.

و هذا اولی من الموضوع و المحمول لشموله عکس الحملیات و الشرطیات

« هذا »: این تعریف یا آوردن « جزئی القضیه ».

« لشموله »: ضمیر آن به مشارالیه « هذا » برمی گردد که « جزئی القضیه » بود.

ترجمه: و این اولی از موضوع و محمول است به خاطر اینکه « جزئی القضیه » شامل می شود عکس حملیات و شرطیات هر دو را.

و المراد المحکوم علیه و به لانهما الرکنان اللذان لااقل منهما فی تحقق القضیه و السور خارج و اداه السلب عباره عن کیفیتها

مراد از دو جزء قضیه، حرف سلب و سور نیست بلکه مراد محکوم علیه و محکوم به می باشد که رکن قضیه اند. سور و سلب، رکن نیستند.

ص: ۱۷۶

ترجمه: مراد من از دو جزء قضـیه، محکومٌ علیه و محکومٌ به است به خاطر اینکه این دو جزء، دو رکنی هسـتند که کمتر از این دو رکن را در یک قضیه، محقق نمی بینید « یعنی وقتی می خواهیم یک قضیه را محقق کنیم به کمتر از این دو نمی توان اکتفا کرد می توان سور نیاورد و قضـیه، مهمله شود. می توان تصـریح به سـلب نشود تا قضـیه، موجبه شود. می توان حتی تصریح به نسبت نکرد و ـ هو ـ یا ـ یکون ـ و امثال ذلک نیاورد ولی نمی توان موضوع و محمول را حذف کرد و در عین حال انتظار داشـته باشیم که قضیه گفته شود. اگر موضوع به تنهایی و محمول به تنهایی گفته شود مفرد گفتیم و قضیه نگفتیم » اما سور از قضـیه خارج است « و جزء قضـیه نیست. سور برای بیان مراد از موضوع است و به قضـیه کاری ندارد یعنی می خواهد بیان کند که مراد از موضوع آیـا همه افراد آن است یـا بعض افراد مراد است » اداه سـلب هم عبـارت از کیف قضـیه انـد « چون سـلب و ایجاب هر دو کیف انـد. کیف قضـیه، عرض قضـیه و خارج از ذات قضـیه است پس رکن به حساب نمی آیـد کیفِ هر شـیئی مقومِ آن شیء نیست بلکه عرضِ خارجی آن شیء است ».

رعی فی رسمه

خبر برای « تبدیل جزئی القضیه » است. یعنی در رسم عکس « یعنی تعریف رسمی »، « تبدیل جزئی القضیه » اخذ شده است.

حال کون المبدل فی صدقها

این قیـدی است که بایـد در تعریف بیاید یعنی فقط تبدیل دو جزء قضـیه را عکس نمی گویند بلکه این حالت هم باید رعایت شود که صـدق بایـد باقی بمانـد کیف هم بایـد باقی بمانـد. سالبه را به موجبه نمی توان عکس کرد موجبه را هم به سالبه نمی توان عکس کرد. هم کیف باید باقی بماند هم صدق قضـیه باید باقی بماند. اما آیا کذب قضـیه باید باقی بماند؟ بعضی گفتند باید باقی بماند. ولی ما می گوییم خیر.

ص: ۱۷۷

خلاـصه: بحث در این بود که در قضـیه سـالبه نسـبت جدیـد وجود نـدارد، جهت جدیـد هم وجود نـدارد. همان نسـبتی که در موجبه بود، در قضـیه سالبه، سـلب می شود و همان جهتی که در موجبه بود، در قضـیه سالبه، سـلب می شود. توضیح مطلب به بیان دیگر این است: آن کسـی که می خواهد قضیه سالبه تشکیل دهد اگر چه ابتداءً قضیه سالبه را اظهار می کند ولی گویا در ذهنش این مراحل را طی می کند که اول، قضـیه موجبه ای را تشکیل می دهد بعداً حرف سلب را بر این قضیه موجبه وارد می کند و این قضـیه را سـلب می کند. یعنی وقتی می خواهد نقیض آن قضـیه ای که در ذهنش ترسیم کرده را بیاورد حرف سلب را بر آن قضیه وارد می کند. اینچنین نیست که یک سلبی را ابتدا اظهار کند.

مصـنف در ادامه بیان می کنـد که کار قدما بهتر است یا کار متاخرین بهتر است؟ مرحوم سبزواری فقط کار قدما و متاخرین را مطرح نمی کنـد بلکه کار قدما و متاخرین و شـیخ اشـراق هر سه را مطرح می کند. درباره شـیخ اشـراق می گوید تفریط کرده یعنی کوتاهی کرده و چیزهایی که باید شـمارش می کرده، شـماره نکرده است. در موجبات باید جهات متعددی را می شمارد ولی نشـمرده است. به متـاخرین می گویـد افراط کردیـد یعنی زیـاده روی کردیـد. می توانستیـد به همان جهاتی که در موجبه است اکتفا کنید ولی بیش از آن مقدار گفتید و در سالبه هم جهت درست کردید. در اینجا اقتصاد یعنی حد وسط خوب است نه افراطِ متاخرین خوب است و نه تفریطِ شیخ اشراق خوب است.

ص: ۱۷۸

مصنف در فصل بعدی وارد بحث در عکس می شود. عکس بر دو قسم است:

۱ــ عکس مستوی: که عکس مستقیم هم نامیده می شود.

۲ ــ عکس نقیض. توضیح این بعداً بیان می شود.

در عکس مستوی فقط دو جزء قضیه جابجا می شود ولی در عکس نقیض این کار نمی شود بلکه ابتدا دو جزء، نقیض می شوند بعداً این دو جزءِ نقیض شده، جابجا می شوند.

بیان تعریف عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تعریف عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

حالکون المبدل فی صدقها ای فی صدق القضیه الاصل و کیفها بها اتحد (۱)

بحث در بیان عکس مستوی یا عکس مستقیم بود. مصنف عکس را تعریف به « تبدیل جزئی القضیه » کرد ولی در تعریف به این حد اکتفا نمی شود و قیدی هم باید آورده شود آن قید در این جلسه بیان می شود. قید عبارتست از « حالکون المبدل فی صدقها و کیفها بها اتحد ».

معنای کلام این است که عکس عبارتست از « تبدیل دو جزء قضیه به شرط اینکه آن قضیه ی تبدیل شده با قضیه اصل در دو چیز متحد و موافق باشد یکی در صدق و یکی در کیف. بعضی گفتند به شرط اینکه در سه چیز متحد و موافق باشند یکی در صدق و یکی در کذب و یکی در کیف. یعنی این گروه، صدق را مقرون به کذب کردند و این مقارنت به نظر مرحوم سبزواری اشتباه است.

ص: ۱۷۹

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۴، سطر۱، نشر ناب.

اگر قضیه اصل، صادق بود لازم است که عکس نیز صادق باشد. و اگر قضیه اصل، موجبه بود لازم است که عکس نیز موجبه باشد. و اگر قضیه اصل، سالبه بود لازم است که عکس نیز سالبه باشد. پس هر کیفی که برای قضیه اصل است برای قضیه عکس هم باید باشد بنابراین اصل و عکس، در کیف موافق اند همانطور که در صدق موافق اند. بعضی ها اضافه کردند که در کذب هم باید موافق باشند یعنی اگر اصل، کاذب بود عکس هم باید کاذب باشد. مصنف می فرماید این، موردِ نقض دارد چون در بعضی جاها اصل، کاذب است در حالی که عکس، کاذب نیست و صادق است.

بعد از ذکر تعریف باید چند مطلب ذکر شود:

۱_ عکس چه فایده ای دارد؟ این را خود مصنف مطرح می کند و جواب می دهد.

۲ _ عکس موجبه ها و سالبه ها چه می باشد؟ این را هم مصنف مطرح می کند و جواب می دهد.

نکته: در جلسه قبل وقتی عبارت « بالمستقیم المستوی ما هو العکس المصطلح دعی » در صفحه ۲۷۳ سطر ۱۸ را می خواندم این اشکال مطرح شد که عکس نقیض هم عکس مصطلح است در حالی که ما به آن مستقیم و مستوی نمی گوییم. مصنف فرمود « عکس مصطلح را مستقیم و مستوی می خوانیم » در حالی که عکس مصطلح و عکس نقیض داریم و اصطلاح در هر دو هست. بنده _ استاد _ یک جوابی بیان کردم الان می خواهم جواب بهتری بیان کنم. مصنف می فرماید « عکس مصطلح » نه « عکس نقیض مصطلح ». درست است که یک عکس نقیض در اصطلاح داریم ولی مصنف می گوید اگر کلمه « عکس » را شنیدید این را عکس مستوی بدان. عکس نقیض نیاز به قید دارد. هیچ وقت عکس نقیض، عکس گفته نمی شود بلکه به آن، عکس نقیض گفته می شود ولی گاهی از اوقات به طور مطلق، عکس گفته می شود و منظور، مفهوم عکس نیست که شامل هر دو مصداق بشود. مصنف می فرماید در اینجا عکس را به « مستوی » و « مستقیم » بخوان به شرطی که عکس اصطلاحی مراد باشد اما اگر عکس لغوی مراد است به معنای مطلق است نه اصطلاحی. پس اینکه مصنف فرمود « ما هو العکس المصطلح دعی بالمستقیم و المستوی » یعنی این اصطلاحِ « عکس » نه اصطلاح « عکس نقیض » اگر آمد مراد، عکس مستوی یا مستقیم است. پس عکس در اصطلاح به معنای عکس مستقیم و مستوی است اما عکس عرفی حمل بر مطلق عکس می شود.

ص: ۱۸۰

توضیح عبارت

حالکون المبدل فی صدقها ای فی صدق القضیه الاصل و کیفها بها اتحد

ضمیر « صدقها » و « کیفها » و « بها » به « القضیه الاصل » برمی گردد یعنی مبدل یا قضیه ی اصل در کیف قضیه ی اصل موافق است و مبدل با قضیه ی اصل، در صدق قضیه ی اصل موافق است.

این عبارت، قید برای تعریف است یعنی تعریف عکس مستوی با « تبدیل جزئی القضیه » تمام نشد بلکه این قید هم باید به آن ضمیمه شود.

ترجمه: در حالی که مبدل « مبدل، همان قضیه ی عکس شده است که در جلسه قبل گفته شد به خود آن هم عکس گفته می شود ولی مجازاً » در صدقی که آن قضیه ی اصل دارد، با قضیه ی اصل متحد است « یعنی مثل خود قضیه ی اصل صادق است » و در کیف هم همینطور است.

مصنف تعبیر به « صدقها » کرده و ضمیر آن به « المبدل » برنمی گردد علی الخصوص که در شعر مرحوم سبزواری کلمه « مبدل » نیست تا ضمیر به آن برگردد. ضمیر آن به « قضیه » در عبارت « تبدیل جزئی القضیه » برمی گردد و آن قضیه، قضیه ی اصل بود لذا ضمیر به « قضیه ی اصل » برمی گردد.

« و کیفها »: یعنی مبدل، در کیف قضیه ی اصل با قضیه ی اصل متحد است.

« اتحد »: مصنف تعبیر به « اتحد » می کند نه « موافقت ». این دارای نکته ای است که بعداً خود مصنف آن را بیان می کند.

ص: ۱۸۱

و مقارنه الکذب فی بعض عبارات القوم سهوٌ

بعضی ها کذب را با صدق مقارن کردند. در تعریف فقط « فی صدقها » آمده و « کذبها » مقارن با « صدقها » نشد اما بعضی ها مقارنت کردند یعنی وقتی شرط کردند که باید صدق قضیه ی اصل در عکس باقی بماند، کذب را هم اضافه کردند و گفتند کذب قضیه ی اصل در عکس باید باقی بماند.

ترجمه: مقارنت کذب که در بعضی عبارات قوم آمده، سهو است.

نکته: در حاشیه کتاب سنگی آمده. « قال الشیخ: اشاره عکس المطلقات، العکس هو ان یُجعل المحمول من القضیه، موضوعا و الموضوع، محمولاـ » بیان کردیم که این تعریف، تعریف اُولی نیست بلکه تعریف اُولی این است که گفته شد: جزء قضیه با جزء قضیه تبدیل شود و اسمی از محمول و موضوع برده نشود تا شامل قضیه شرطیه هم بشود. شیخ در عبارت خودش اسم موضوع و محمول را آورده پس عکس را منحصر به حملیه کرده است « مع حفظ الکیفیه و بقاء الصدق و الکذب بحاله » در این عبارت، ابن سینا « کذب » را عطف گرفته است.

توجه کنید که شیخ قضیه شرطیه را ملحق به قضیه حملیه می کند ولی تعریف شیخ تعریفی است که جامع افراد نیست شاید خیلی مهم نبوده که در تعریف چه چیز بیاورد چون تعریف، تعریف رسمی بوده نه حدی. و الا شیخ متوجه این مسائل هست اما قید « کذب » را که آورده، مصنف آن را قبول ندارد.

مرحوم خواجه در شرح اشارات می فرماید « اما اشتراط الکذب فیه فمستدرک » یعنی مرحوم خواجه قبول ندارد و می فرماید شیخ نباید قید « کذب » را می آورد. مرحوم خواجه می فرماید شاید اشتباه ناسخین بوده که در اشارات کلمه « کذب » عطف شده باشد.

ص: ۱۸۲

شیخ اشراق هم اینگونه بیان کرده « و العکس هو جعل موضوع القضیه بکلیته محمولاً و المحمول، موضوعا مع حفظ الکیفیه و بقاء الصدق و الکذب » ایشان هم « کذب » را عطف گرفته است.

نکته: دکتر شهابی آدم بسیار قوی بوده، و با خیلی از افرادی که کتاب منطقی می نوشتند فرق دارد. حرفهای او را نمی توان همینطوری بدون توجه خواند باید توجه کرد. اگر کلام شیخ را توجیه کرده باید ملاحظه شود که شاید توجیهش صحیح باشد. یکی از شاگردان دکتر شهابی می گوید که در نوشته هایش اینگونه آمده که ما فلسفه را نزد اساتیدی خواندیم سپس اتفاق افتاد که به درس آقای شهابی رفتیم متوجه شدیم که تا الان فلسفه را نفهمیده بودیم. این برای ما خیلی مهم نبود چون مبتدی بودیم. ولی علاوه بر این متوجه شدیم کسانی که به ما درس می دادند فلسفه را نفهمیده بودند.

لانتقاضه بقولنا: « کل حیوان انسان » فانه کاذب و صدق عکسه و هو « بعض الانسان حیوان »

علت اینکه مقارنت کذب سهو است این می باشد که در این کلامی که می گوییم اصل، کاذب است. بنابر نظر ابن سینا و شیخ اشراق باید عکس هم کاذب باشد چون موافقت در کذب شرط شده است در حالی که می بینیم عکس صادق است. در چه جایی اصل کاذب می شود؟ می فرماید در جایی اتفاق می افتد که موضوع اعم از محمول باشد. اگر این را عکس کنید آن موضوعی که اعم است محمول می شود و محمول، اعم از موضوع می شود و اعم شدن محمول از موضوع اشکال ندارد.

ص: ۱۸۳

نکته: توجه کنید که به طور کلی بیان شده که عکس موجبه کلیه و موجبه جزئیه، موجبه است می توانستند از ابتدا اینطور بگویند: در مواردی که موضوعِ اصل، اعم از محمول نیست، موجبه کلیه و موجبه جزئیه را به موجبه جزئیه عکس کن. اگر اینگونه مطرح می کردند این نقض وارد نمی شد ولی اینگونه مطرح نکردند لذا نقض وارد می شود.

ترجمه: به خاطر انتقاض به قول ما که می گوییم « کل حیوان انسان » که کاذب است ولی عکس آن که « بعض الانسان حیوان » است صادق می باشد.

و التعریف للعکس المصدری المصطلح و اطلاق العکس علی القضیه المبدله مجازی و لو کان حقیقه عُلِم رسمه من هذا

تا اینجا تعریف عکس تمام شد. هم اصل تعریف گفته شد هم قیدی که در تعریف اعتبار شده بود و توضیح داده شد. مصنف درباره تعریف خودش توضیح می دهد که چه چیز را تعریف کردم. معرِّفِ من در این تعریف چه بود؟ بیان کردیم که عکس دو اطلاق دارد یکی اطلاق بر کار ما می شود و یکی اطلاق بر حاصل کار ما می شود. عکس به معنای جابجا کردن است و این، کار ما می باشد که قضیه را از اصل به عکس مبدّل می کنیم. این تبدیل کردن کار متکلم است و یک معنای مصدری می باشد.

اما معنای دیگر آن است که حاصل مصدر می باشد یعنی بعد از اینکه کار ما انجام می شود حاصل کار ما این است که این قضیه مبدله، اظهار می شود. به خود این قضیه ی مبدله که حاصلِ تبدیل است و متکلم انجام داده را عکس می گویند. اولی، عکس مصدری است و دومی عکس اسم مصدری است « اسم مصدر، حاصل مصدر است چنانچه توضو که به معنای وضو گرفتن است کار ما می باشد و وضو یعنی حاصل توضو که اسم مصدر است ».

ص: ۱۸۴

مصنف می فرمایـد تعریفی که کردم در این تعریف، عکس مصدری را معرَّف قرار دادم لذا دقت کردید که معرِّفِ ما، مصدر بـود یعنی اگر معرِّف، عکس بـود معرِّف، کلمـه « تبـدیل » بـود کـه مصـدر است. به عبـارت دیگر مصـدر، معرِّف مصـدر قرار گرفت.

اما عکس که به معنای اسم مصدر باشد که اسم برای آن قضیه باشد را مصنف می فرماید اطلاق مجازی است. اما آیا مجاز در کلمه است که مجـاز لغوی می باشـد یـا مجـاز در اسـناد است که مجاز عقلی می باشـد؟ وقتی گفته می شود « جری المیزاب » یعنی جریانی که حکم آب است اسـناد به ناودانی که محل آب است داده می شود این، اسناد مجازی است چون اسناد الی غیر ماهوله است اما اگر به آب اسناد داده شود و گفته شود « جری المطر »، اسناد حقیقی است.

اما گاهی کلمه در غیر موضوع له بکار می رود که مجاز لغوی است. در ما نحن فیه که عکس در قضـیه ی مبدله استعمال شود مجاز لغوی است نه مجاز در اسـناد. چون « عکس » که مصدر است استعمال شده و اسم مصدر، اراده شده است. پس موضوعٌ له که معنـای مصـدری می باشـد اراده نشـده و این، مجاز در لغت و کلمه است. خود عکس را نگاه کنیـد اگر دو مرتبه وضـع شده باشد « یکبار برای اسم مصدر و یکبار برای خود مصدر » در اینصورت اسـتعمالش در هر دو حقیقت می شود اما اگر فقط یکبار وضع شده آن هم برای مصدر باشد اسـتعمالش در حاصل مصدر « یعنی استعمالش در قضیه مبدله » مجاز می شود چون موضوع له، معنای مصدری است نه معنای حاصل مصدری. ممکن است کسـی بگوید « عکس » مشترك لفظی است که یکبار برای معنای مصـدری وضع شده و یکبار هم وضع شده برای قضـیه ای که حاصل مصدر است. مصـنف می فرماید بر فرض هم معنای حقیقی باشـد این تعریفی که کردیم ما را بی نیاز از تعریف آن عکس می کند. ما تعریف را به صورت عکس مصدری کردیم و بـا این تعریـفِ عکس مصـدری از تعریف عکس اسـم مصـدری بی نیـاز شـدیم چون تعریفِ عکسِ اسمِ مصـدری از تعریف عکسِ مصـدری بـدست می آیـد فقط تغییر کوچکی در آن داده می شود یعنی به جای لفظ « تبدیل »، « قضـیه مبدله » آورده شد.

ص: ۱۸۵

پس اولا- مصنف می فرماید ما عکس مصدری را تعریف کردیم زیرا عکسِ مصدری حقیقت است و عکسِ اسم مصدری مجاز است و ما نخواستیم مجاز را تعریف کنیم بلکه خواستیم حقیقت را تعریف کنیم ثانیا بر فرض کسی بگوید « عکس در قضیه ی مبدله هم حقیقت است زیرا که عکس، مشترك لفظی گرفته شده »، در اینصورت می گوییم اشکال ندارد ولی این تعریفی که شد کافی است زیرا ما را بی نیاز از تعریف عکسِ اسم مصدری می کند.

ترجمه: این تعریف برای عکس مصدری مصطلح است نه برای عکس به معنای قضیه مبدله زیرا که اطلاق عکس بر قضیه مبدله، اطلاق مجازی است « و ما نخواستیم اطلاق مجازی را تعریف کنیم بلکه اطلاق حقیقی را تعریف کردیم » و اگر این اطلاق، حقیقت باشد « یعنی بگوییم عکس، مشترك لفظی بین این دو است و برای هر دو وضع شده است » رسم « یعنی تعریف رسمیِ » این چنین عکسی هم از این تعریفی که برای عکس مصدری گفته شد، فهمیده می شود « و دیگر احتیاجی به آوردن یك تعریف مستقل نیست و همین تعریف برای عکس به معنای اسم مصدری کافی است ».

« التعریف »: الف و لام در آن برای عهد است یعنی این تعریفی که خود مصنف در شعر بیان کرد نه مطلق تعریفی که برای عکس آورده شد یعنی تعریف به « تبدیل جزئی القضیه » مراد است.

« المصطلح »: مصنف امر می گفت « این تعریف برای عکس مصدری است و برای عکس اسم مصدری نیست »، کافی بود چرا لفظ « المصطلح » را آورده است؟ این قید را مصنف عمدا می آورد چون اشکالی که در عبارت « ان قیل ... » می آورد با همین کلمه « المصطلح » مرتفع می شود خود مصنف هم وقتی جواب می دهد از همین کلمه « المصطلح » استفاده می کند.

ص: ۱۸۶

ان قیل علیه و علی التعاریف المشهوره: انها منقوضه بمثل قولنا: « کل انسان ناطق » فانه صادق مع قولنا « کل ناطق انسان » و لیس عکسا مصطلحا له

در تعریف ما موافقتِ در صدق اخذ شد در تعاریف مشهوره هم موافقتِ در صدق اخذ شد موافقت در کذب هم اضافه شد. اما در همه ی تعاریف موافقت در صدق اخذ شده بود. این معترض بر توافق در صدق اشکال دارد لذا اشکالش بر همه تعاریف وارد می شود. اشکال این است: شما گفتید « اگر عکس حاصل شد توافق در صدق است » معنای این کلام این است « هر جا که توافق در صدق بود عکس اصطلاحی حاصل است » در حالی که در بعضی جاها می بینیم توافق در صدق است ولی عکس اصطلاحی حاصل نیست اگر چه عکس عرفی حاصل است. در جایی که موضوع و محمول، مساوی باشند اصل، موجبه ی کلیه است عکس هم موجبه ی کلیه است و هر دو هم صادق اند در اینصورت، آن موجبه کلیه، این موجبه ی کلیه را در پِی دارد یعنی صدق آن، با صدق این همراه است. با وجود این، عکسی که در اینجا هست عکس اصطلاحی نیست بلکه عکس لغوی است چون موجبه کلیه وقتی به موجبه ی کلیه عکس شود عکس لغوی است نه اصطلاحی زیرا در عکس اصطلاحی، موجبه کلیه به موجبه جزئیه عکس می شود. پس می بینیم اصل، که موجبه کلیه است صادق می باشد. عکس هم با اینکه موجبه کلیه است صادق است توافق در صدق هست ولی عکس اصطلاحی حاصل نشده است. پس این تعریف، مانع اغیار نشد. شما عکس اصطلاحی را تعریف می کنید تعریف باید شامل مواردی که عکس اصطلاحی نیست نشود در حالی که تعریف، شامل این مورد شد که موجبه ی کلیه به موجبه ی کلیه عکس شود که عکس اصطلاحی نبود. یعنی مواردی که غیر عکس اصطلاحی بود این تعریف، شاملش شد پس تعریف، مانع اغیار نشد.

ترجمه: اگر بر علیه تعریف ما و بر علیه تعاریف مشهوره اینگونه گفته شود: این تعاریف همه آنها نقض می شوند به مثل قول ما که می گوییم « کل انسان ناطق » زیرا که، قضیه « کل انسان ناطق » که اصل است صادق می باشد عکس آن یعنی قضیه « کل ناطق انسان » هم صادق است در حالی که این قولِ دوم یعنی « کل ناطق انسان » عکسِ مصطلح برای قول اول یعنی « کل انسان ناطق » نیست « و شما عکس مصطلح را تعریف می کردید ».

ضمیر « لیس » به « قولنا » در « فانه صادق مع قولنا » برمی گردد نه به « قولنا » اَوّلی. ضمیر « له » به « قولنا » ی اول برمی گردد.

خلاصه: بحث در بیان عکس مستوی یا عکس مستقیم بود. مصنف عکس را تعریف به « تبدیل جزئی القضیه » کرد ولی در تعریف به این حد اکتفا نمی شود و قیدی هم باید آورده شود آن قید عبارتست از « حالکون المبدل فی صدقها و کیفها بها اتحد ». معنای کلام این است که عکس عبارتست از « تبدیل دو جزء قضیه به شرط اینکه آن قضیه ی تبدیل شده با قضیه اصل در دو چیز متحد و موافق باشد یکی در صدق و یکی در کیف. بعضی گفتند به شرط اینکه در سه چیز متحد و موافق باشند یکی در صدق و یکی در کذب و یکی در کیف. یعنی این گروه، صدق را مقرون به کذب کردند و این مقارنت به نظر مرحوم سبزواری اشتباه است.

ص: ۱۸۸

علت اینکه مقارنت کذب سهو است این می باشد که در جایی اتفاق می افتد که موضوع اعم از محمول باشد. اگر این را عکس کنید آن موضوعی که اعم است محمول می شود و محمول، اعم از موضوع می شود و اعم شدن محمول از موضوع اشکال ندارد. مثلا می گوییم « کل حیوان انسان » که کاذب است ولی عکس آن که « بعض الانسان حیوان » است صادق می باشد.

معترضی بر توافق در صدق اشکال دارد. اشکال این است: شما گفتید « اگر عکس حاصل شد توافق در صدق است » معنای این کلام این است « هر جا که توافق در صدق بود عکس اصطلاحی حاصل است » در حالی که در بعضی جاها می بینیم توافق در صدق است ولی عکس اصطلاحی حاصل نیست اگر چه عکس عرفی حاصل است. در جایی که موضوع و محمول، مساوی باشند اصل، موجبه ی کلیه است عکس هم موجبه ی کلیه است و هر دو هم صادق اند. پس این تعریف، مانع اغیار نشد. مثل قول ما که می گوییم « کل انسان ناطق » زیرا که، قضیه « کل انسان ناطق » که اصل است صادق می باشد عکس آن یعنی قضیه « کل ناطق انسان » هم صادق است در حالی که این قولِ دوم یعنی « کل ناطق انسان » عکسِ مصطلح برای قول اول یعنی « کل انسان ناطق » نیست.

۱ـ ادامه بیان تعریف عکس مستوی/ ۲ـ فایده عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۷/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ـ ادامه بیان تعریف عکس مستوی/ ۲ـ فایده عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۱۸۹

قلنا: المراد ان یکون صدقه علی وجه اللزوم (۱)

عکس مستوی تعریف شد و در تعریف، اینچنین گفته شد « اگر اصل، صادق است عکس هم باید صادق باشد » بر این قید اشکال شده.

بیان اشکال: مواردی وجود دارد که اصل، صادق است عکس هم صادق است ولی عکسِ اصطلاحی نیست. این تعریف، شامل این موارد می شود در حالی که عکسِ اصطلاحی نیستند. پس این تعریف مانع اغیار نیست.

جواب: مرحوم سبزواری می فرماید در تعریف به اینصورت آمده است « صدقِ اصل همراه با صدق عکس باشد » سپس اشکال کردید در جاهایی صدق اصل همراه با صدق عکس هست ولی عکس، عکس اصطلاحی نیست. ما به شما جواب می دهیم مراد ما از این همراهی، همراهی علی وجه اللزوم است نه مطلق همراهی. اصل، اگر صادق شد صدق عکس همیشه و به طور لازم و بدون تخلف، همراه با صدق اصل باشد. همراهی را قبول می کنیم ولی می گوییم این همراهی باید علی وجه اللزوم باشد یعنی صدق اصل همراه با صدق عکس است اما علی وجه اللزوم همراه است یعنی هیچ تخلفی نباید بکند. در مواردی که شما مثال زدید همراهی هست ولی اینطور نیست که علی وجه اللزوم باشد، یعنی همیشه اینطور نیست که موجبه

کلیه به موجبه کلیه عکس شود و آن صدقی که در موجبه ی کلیه ی اصل بود در موجبه کلیه عکس باقی بماند بلکه فقط در مواردی که موضوع و محمول مساوی بودند این حالت اتفاق می افتاد اما در مواردی که موضوع و محمول با هم تفاوت کنند مثلا اگر گفته شود « کل انسان حیوان » که اصل می باشد صادق است ولی اگر عکس به صورت موجبه کلیه شود تبدیل به « کل حیوان انسان » می شود که کاذب می گردد. پس اینجا صدق، همراه با صدق نشد و تخلف کرد. ولی اگر گفتید « کل انسان حیوان » و در عکس آن گفتید « بعض الحیوان انسان » در اینجا صدق تخلف نمی کند یعنی وقتی اصل صادق است عکس هم صادق است. پس در چه جایی است که صدق اصل، صدق عکس را لازم دارد و هیچ وقت تخلف نمی کند؟ می فرماید وقتی که موجبه کلیه را به موجبه جزئیه عکس کنید ولی اگر موجبه کلیه را به موجبه کلیه عکس کنید گاهی صدق، تخلف می کند و آن جایی است که موضوع و محمول مساوی نباشند. و چون در تعریف گفته شده که صدق اصل، حتما و بدون تخلف باید صدق عکس را به همراه داشته باشد معلوم می شود این موردی که به عنوان مثال مطرح شده داخل در تعریف نیست چون آنچه که مثال زده شد موجبه ی کلیه به موجبه ی کلیه عکس می شد و عکس موجبه ی کلیه به موجبه ی کلیه در بعضی موارد تخلف می کند و در تعریفی که بیان شد، این مطلب اخذ شده که نباید تخلف کند. این عدم تخلف به خاطر این مطلب است که گفته شد این همراهی علی وجه اللزوم باشد یعنی انفکاک نداشته باشد پس تعریف مانع اغیار است.

ص: ۱۹۰

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج ۱، ص ۲۷۴، سطر ۸، نشر ناب.

معترضی فکر کرده که همراهی کافی است لذا اینطور گفته « صدق عکس همراه با صدق اصل باشد یا صدق اصل همراه با صدق عکس باشد » یعنی همراهی کردن از هر طرف باشد صحیح هست. مرحوم سبزواری می فرماید همراهی کافی نیست همراهی علی وجه اللزوم معتبر است یعنی طوری باشد که هیچ وقت تخلف نکند. پس اگر همیشه اصل صادق بود عکس هم صادق باشد در جایی که موجبه کلیه به موجبه کلیه عکس می شود اگرچه در بعضی موارد همراهی در صدق حاصل است ولی در بعضی موارد همراهی در صدق حاصل نیست.

نکته: توجه کنید که در این قانون، تخصیصی صورت نگرفته تا کسی اشکال کند که در قانون عقلی تخصیص صورت گرفته لذا اگر به اینصورت بگوییم « اگر قضیه، موجبه کلیه بود و موضوع و محمولش مساوی بود، عکس به کلیه می شود و اگر موضوع و محمولش مساوی نبود، عکس به جزئیه می شود » این، کار اشتباهی نیست ما طوری معنا کردیم که تخصیص نخورد اما در منطق باید قانون به طور وسیع بیان شود و نمی توان گفت در این فرض این حکم را دارد و در آن فرض، حکم دیگر را دارد اگر چه هر دو کلی اند و تخصیص نمی خورند و لذا قانون عقلی تخصیص نمی خورد اما این با منطق نمی سازد. اگر در علم غیر منطق مطرح می شد مورد قبول واقع می شد ولی در علم منطق لازم داریم که قانون، کلی باشد نه کلی به این معنا که تخصیص نخورد. کلی به این معنا در علم غیر منطق واقع می شود ولی در علم منطق باید کلی اوسع باشد یعنی برای تمام موجبات کلیه باید یک قانون وضع شود اگر تصمیم منطقی بر این بود که مثل سایر علوم صحبت کند می گفت در مورد موجبه کلیه دو قانون وجود دارد و هیچکدام تخصیص نمی خورد ولی او نمی تواند در مورد موجبه کلیه بگوید دو قانون وجود دارد بلکه باید در هر چیزی یک قانون داشته باشد.

ص: ۱۹۱

توضیح عبارت

قلنا: المراد ان یکون صدقه علی وجه اللزوم

می گوییم: مراد از صدق العکس علی تقدیر صدق الاصل، بر وجه لزوم باشد. تعبیری که بنده _ استاد _ کردم این بود: همراهی صدق، علی وجه اللزوم باشد. و هیچ جا تخلف نکند یعنی موجبه کلیه در همه جا همراه با صدق عکس باشد و اگر عکسِ موجبه کلیه، موجبه کلیه گرفته شود در همه جا همراه با صدق عکس نیست.

فان العکس لازم للاصل

چرا می گویید بر سبیل لزوم باشد و آن را در تعریف نیاوردید؟ چرا می گویید مراد ما این است؟ مصنف می فرماید عکس اینگونه است که لازمه ی اصل است و وقتی لازمه اصل شد همراهی آن در صدق هم لازم است یعنی خود حالتی که برای عکس است، مشخص می کند که این همراهی باید بر وجه لزوم باشد. چون عکس، لازم اصل است و از اصل، منفک نمی شود و بنا شد که از اصل صادق، منفک نشود و عکس صادق باید از اصل صادق منفک نشود.

ای یکون هیئه الاصل بحیث کلما تحققت و صدقت فی ایه ماده کانت، صدق العکس

« صدق العکس » جواب « کلما » است.

وقتی می گوییم « در فرض صدق اصل باید عکس، صادق باشد » معنایش این است که هیئت اصل و کیفیت اصل و نسبت اصل، طوری باشد که هر گاه تحقق پیدا کرد و صادق شد، در هر ماده ای تحقق پیدا کند، عکس صادق است.

و هذا انما هو فی الجزئیه

« هذا »: این صدقِ علی وجه اللزوم.

ص: ۱۹۲

ترجمه: این صدق علی وجه اللزوم منحصرا در جزئیه است « یعنی در عکسی که موجبه جزئیه باشد اما عکسی که موجبه کلیه باشد در بعضی موارد، در فرضِ اصل صادق است. و در بعضی موارد، در فرضِ صدقِ اصل، کاذب است.

و اما فی هذه الموجبه الکلیه فعلی سبیل المعیه الاتفاقیه

ترجمه: اما در این موجبه کلیه که گفتید، همراهی صدق بر سبیل معیتِ اتفاقیه است « نه بر سبیل معیت لزومیه و ما معیت لزومیه را معتبر می دانیم ».

« هذه الموجبه الکیه »: مراد، این شخصی که مثال زده شده، نمی باشد بلکه مراد اینگونه موجبه های کلیه است که بین موضوع و محمولش تساوی است.

و لفظ الاتحاد فی هذه الرسم یدل علی المراد

در جلسه قبل بیان شد کلمه « اتحد » که در شعر آمده است به خاطر نکته ای آمده است مصنف نفرمود اصل با عکس، توافق داشته باشند بلکه فرمود، اتحاد داشته باشند.

الان مصنف می فرماید: من کلمه « اتحاد » را عمداً آوردم. اگر چه شعر با « اتحاد » تکمیل می شد ولی توجه داشتم که کلمه « اتحاد » را می آورم تا این « لزوم » را بفهمانم. اگر تعبیر به « همراهی و توافق » می کردم ممکن بود « لزوم » فهمیده نشود. پس آن سوالی که شده بود که چرا در تعریف، قید « علی وجه اللزوم » آورده نشد؟ مصنف جواب می دهد که این قید « علی وجه اللزوم » در تعریف آمده ولی با کلمه « اتحاد » فهمانده شده است.

ترجمه: و لفظ « اتحاد » در این رسم و تعریفی که آورده شد دلالت بر مراد می کند « که صدق و همراهی علی وجه اللزوم است ».

ص: ۱۹۳

نکته: « اتحـاد » یـک همراهی قوی است « لزوم » هم یک همراهی قوی است یعنی « اتحاد » اجازه جـدایی نمی دهـد لزوم هم، اجازه تخلف نمی دهـد. به عبارت دیگر « لزوم » می گویـد این صدق نباید از آن صدق جدا شود، « اتحاد » هم می گوید این صـدق نبایـد از آن صدق جدا شود. بر خلاف « توافق » که معنایش این است که این دو با هم موافق باشـند ولی « لزوم » از آن فهمیده نمی شود.

مع صدق الاصل العکس یُغنَی عن سند

بیان فایده عکس: قضـیه ی اصل صادق است. قضـیه ی عکس هم صادق است ولی سوال می شود که ما دسترسی به اصل پیدا کنیم چه لزومی دارد که دسترسـی به عکس پیـدا کنیم؟ جـواب این است که گـاهی قیاسـی تنظیم می شـود و نـتیجه ای از آن گرفته می شود ولی آن نتیجه، مطلوب نیست. آن نتیجه را عکس یـا عکس نقیض می کنیم تـا مطلوب، حاصـل شود. اما سوال این است که چرا از ابتدا، قضـیه ی اصل به عنوان نتیجه بدست آمده. می توان قیاس را طوری تنظیم کرد که قضیه ی عکس به عنوان نتیجه بـدست آید؟ شاید نمی توانستیم یا نمی خواستیم یا علت دیگری دارد که عکس به عنوان نتیجه قرار داده نشد. در این صورت وقتی از این نتیجه، با توجه به عکس به مطلوب منتقل می شویم در اینصورت احتیاج به تشـکیل قیاس دوم نیست و ما را بی نیاز می کند. این، زیاد در کلام و فلسفه اتفاق می افتد که مطلبی، اثبات می شود ولی خود آن مطلب مراد نیست بلکه عکس نقیض آن یا عکس آن مورد نظر است.

ص: ۱۹۴

ترجمه: اگر اصل، صادق شد عکس، بی نیاز از سند و استدلال می شود « و لازم نیست برای عکس، سند و استدلال تشکیل داد ».

می توان عبارت را به صورت « یُغنِی » هم خواند یعنی با صدق اصل، عکس بی نیاز از سند و دلیل می کند.

هذا من فروع العکس و ثمراته و احکامه

این بیان « که بی نیازی عکس از سند بود » از فروع عکس است و یکی از مباحث فرعیه ی عکس می باشد و بحثی از ثمرات عکس و احکام عکس است.

نکته: استدلال با دو مقدمه تشکیل می شود ولی عکس با یک مقدمه تشکیل می شود. در وقتی که « قیاس » تعریف می شود و دو مقدمه، اعتبار می شود به خاطر این است که عکس را خارج کند چون عکس با یک مقدمه اثبات می شود زیرا وقتی اصل، صادق شود عکس، با همین یک مقدمه ثابت می شود. اگر اینگونه بگویید « این، عکسِ آن است. هر جا که اصل صادق باشد عکس هم صادق است. پس این صادق است » این، نتیجه است که از قیاس بدست آمده ولی غالبا در عکس اینگونه نمی کنیم و به سراغ قانون منطقی نمی رویم.

فمطلق الایجاب الکلی و الجزئی جزئیا عکس لجواز عموم المحکوم به

مصنف از اینجا وارد بیان قوانین عکس می شود یعنی می خواهد الان بیان کند عکس موجبه کلیه آیا موجبه کلیه است یا موجبه جزئیه است؟ مطلق ایجاب « یعنی موجبه، چه کلیه باشد چه جزئیه باشد » به صورت جزئی، عکس می شود. اما به چه علت موجبه کلیه باید به موجبه جزئیه عکس شود؟ مصنف می فرماید گاهی از اوقات، محمولِ قضیه اصل، اعم است. اگر آن را عکس کنید آن محمولی که اعم بود، موضوع قرار می گیرد و موضوعِ آن قضیه ی عکس، اعم می شود و محمولش، اخص می شود و کاذب می گردد. مثل « کل انسان حیوان » موضوع که « انسان » می باشد، اخص است و محمول که « حیوان » می باشد، اعم است. اگر اینجا به موجبه کلیه عکس کنید تبدیل به « کل حیوان انسان » می شود که کاذب است. برای اینکه صدق در عکس رعایت بشود باید در این موارد، موجبه کلیه به موجبه جزئیه عکس شود و چون قانون منطق، کلی است گفته می شود در تمام موارد، عکسِ موجبه کلیه، موجبه جزئیه می شود.

نکته: توجه کنید که گاهی از اوقات محمول، اخص می شود و این به صورت موصوف و صفت خواهد بود نه به صورت حمل، مثل « الحیوان الناطق » این مرکب، مرکبِ خبریِ تام نیست بلکه مرکب تقییدی است در اینجا گفته می شود « ناطق » که محمول است « حیوان » را که موضوع است تخصیص می زند و از همان ابتدا سهمی از حیوان را به خودش اختصاص می دهد و بر آن سهم، حمل می شود و حمل مساوی بر مساوی می شود. اگر چه در این مثال، حمل واقع نشده است. توجه کنید که گاهی محمول، موضوع را تخصیص می زند و تعیین می کند مثل اینکه وقتی گفته می شود « زید قائم »، زید هم دارای بدن هم دارای نفس است. « قائم » برای بدن زید است و وقتی گفته می شود « زید عالم »، عالم برای نفس زید است. اگر به طور مطلق گفته شود « کل حیوان ناطق »، غلط است با اینکه شاید مراد این باشد « کلِ حیوانی که ناطق است، انسان باشد ». ولی این تخصیص، روشن نیست لذا از ابتدا گفته می شود قضیه « کل حیوان انسان » غلط است.

ترجمه: مطلق ایجاب « چه ایجاب کلی باشد چه ایجاب جزئی باشد » عکس جزئی می شود « اما چرا می گویید مطلق ایجاب، عکس به جزئی می شود؟ به خاطر اینکه ممکن است محمول، اعم باشد و عکسش کاذب شود لذا می گوییم طوری عکس را انجام بده که همیشه صادق باشد.

خلاصه: عکس مستوی تعریف شد و در تعریف، اینچنین گفته شد « اگر اصل، صادق است عکس هم باید صادق باشد » بر این قید اشکال شده به اینکه مواردی وجود دارد که اصل، صادق است عکس هم صادق است ولی عکسِ اصطلاحی نیست. پس این تعریف مانع اغیار نیست. مرحوم سبزواری می فرمایدد که در تعریف به اینصورت آمده است « صدقِ اصل همراه با صدق عکس باشد » جواب این است که مراد ما از این همراهی، همراهی علی وجه اللزوم است نه مطلق همراهی. یعنی هیچ تخلفی نباید بکند. در مواردی که شما مثال زدید همراهی هست ولی اینطور نیست که علی وجه اللزوم باشد، یعنی همیشه اینطور نیست که موجبه کلیه به موجبه کلیه عکس شود و آن صدقی که در موجبه ی کلیه ی اصل بود در موجبه کلیه عکس باقی بماند بلکه فقط در مواردی که موضوع و محمول مساوی بودند این حالت اتفاق می افتاد اما در مواردی که موضوع و محمول با هم تفاوت کنند این حالت اتفاق نمی افتد. مصنف در ادامه وارد بیان قوانین عکس می شود و بیان می کند عکس موجبه کلیه به صورت جزئی، عکس می شود. اما به چه علت موجبه کلیه باید به موجبه جزئیه عکس شود؟ مصنف می فرماید گاهی از اوقات، محمولِ قضیه اصل، اعم است. اگر آن را عکس کنید آن محمولی که اعم بود، موضوع قرار می گیرد و موضوعِ آن قضیه ی عکس، اعم می شود و محمولش، اخص می شود و کاذب می گردد.

ص: ۱۹۶

عکس مـوجبه کلیه، موجبه جزئیه می شود نه موجبه کلیه ۲ _ عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه/ بیان قوانین عکس مسـتوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: عکس مـوجبه کلیـه، مـوجبه جزئیه می شـود نه مـوجبه کلیه ۲ _ عکس سـالبه کلیه، سـالبه کلیه/ بیـان قـوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و لا ینتقض بمثل قولنا « کل شیخ شابا » لصدقه و کذب عکسه و هو « بعض الشابّ کان شیخا » (۱)

بحث در عکس مستوی بود بیـان شـد که اگر موجبه کلیه را به موجبه جزئیه عکس کنیـد کـار درستی انجام شـده ولی اگر به موجبه کلیه عکس کنید در همه جا صحیح نیست بلکه در بعضی جاها صحیح است و در بعضی جاها صحیح نیست. با توجه به اینکه اگر اصل صادق است بایـد عکس هم صادق باشـد اگر اصل، موجبه ی کلیه باشـد در جایی که محمول، اعم است را به صورت موجبه کلیه عکس کنیـد قضـیه، کـاذب می شود با اینکه اگر اصل، صادق است بایـد عکس هم صادق باشـد ولی می بینیم اگر اصـل، صـادق است ولی عکس آن کـاذب است. پس معلوم می شود که این قضـیه عکس نـدارد یا اینچنین عکسـی نـدارد. مگر اینکه عکس، موجبه جزئیه قرار داده شود که در اینصورت اصـل و عکس هر دو صـادق می شونـد مثلا مثل « کل حیوان انسان » که قضیه اصل می باشد صادق است. اگر بخواهید آن را عکس کنید و به صورت موجبه کلیه بیاورید و بگویید « کـل انسـان حیوان » کـاذب می شود ولی اگر به صورت موجبه جزئیه بیاوریـد و بگوییـد « بعض الانسـان حیوان » صـادق می شود. در مواردی که موضوع و محمول مسـاوی انـد مثـل « کـل انسان ناطق »، عکس به صورت موجبه کلیه می توانـد بیایـد و گفته شود « کـل ناطق انسان » ولی اگر در اینجا به صورت جزئیه گفته شود صادق است یعنی « بعض الناطق انسان » هم صادق است.

ص: ۱۹۷

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۴، سطر۱۳، نشر ناب.

الا۔ن معترضـی می گویـد که مـا موجبه کلیه را به موجبه جزئیه عکس کردیم ولی بـاز هم دیـدیم که اصـل صـادق است ولی عکس آن کاذب در آمد. مثل « کل شیخ کان شابا » یعنی هر پیرمردی قبلا جوان بود. این قضیه، صحیح است چون هیچ کسی از بچگی به پیرمردی وارد نمی شود بلکه بایـد دوران جوانی را هم بگذراند. این قضـیه را وقتی عکس کنید اگر بگویید « کل شاب کان شیخا » غلط است بلکه گفته می شود « بعض الشاب کان شیخا » در حالی که این غلط است چون هیـچ جوانی قبلا پیر نبود. پس بایـد قاعـده دیگری تنظیم کرد که در آن قاعـده، اینگونه قضایـا هم پیش بینی شونـد یعنی گفته شود اگر اصـل، صادق بود عکس هم صادق است به شـرطی که اولاً جزئیه باشد ثانیا یک شـرط دیگری داشته باشد تا اینگونه قضایا را خارج کنـد و الا۔ در اینگونه قضایا اصل، صادق است و عکس کاذب می شود. پس یک شـرط برای عکس کردن موجبه کلیه کافی نیست که گفته شود به صورت جزئیه عکس شود بلکه شرط دیگری نیاز است.

مصنف جواب می دهد که حرف ما به این مثال نقض نمی شود و احتیاج به شرط دوم نیست و همان جزئیت کافی است. شما این قضیه را عکس نکردید اگر عکس می کردید همانطور که اصل صادق بود عکس هم صادق می شد. عکس به معنای این است که جای محمول با موضوع عوض شود نه اینکه جای جزئی از محمول را با موضوع عوض کنید و جزء دیگرش در جای خودش باشد. اگر محمول، مرکب است باید کلِ دو جزء، موضوع قرار داده شود. محمول در اینجا « کان شابا » است. در عکس باید لفظ « کان » موضوع قرار داده شود همانطور که « شابا » آورده شد. شما اینگونه عکس کردید « بعض الشاب کان شیخا » لفظ « کان » که باید در موضوع بیاید در محمول باقی مانده است. اگر لفظ « کان » را در موضوع بیاورید قضیه عکس صادق می شود. « بعض من کان شابا شیخ » یعنی بعضی از کسانی که قبلا جوان بودند الان پیرمرد شدند. این حرف صحیحی است. اگر عکس به صورت صحیح واقع شود صدق اصل در عکس محفوظ می ماند و در عکس، کذبی نخواهد بود.

ص: ۱۹۸

نکته: قضـیه می توانـد محمول واقع شود مثـل همین مثـال « کل شـیخ کان شابا » که لفظ « کان شابا » قضـیه است. اما وقتی می خواهید آن را موضوع قرار دهید باید تصـرف در آن واقع شود و مثلا گفته شود « بعض من کان شابا » یعنی لفظ « من » آورده شود تـا « کـان » موضوع قرار نگیرد بلکه «من کان شابا » موضوع شود که این، اشـکال نـدارد چون اسم ذات، موضوع شـده نه اسم معنـا. لفـظ « کـان » معنا است و نمی توانـد موضوع شود اما لفظ « من » که ذات است آورده می شود تا موضوع قرار داده شود ولی ذات، مرکب می شود و گفته می شود « من کان شابا ».

نکته: یکبار گفته می شود « بعض الانسان حیوان » کسـی اشکال نکند که بعض دیگرش هم حیوان است. قضیه « بعض الانسان حیوان » صـحیح است و اثبات شیء نفی ماعدا نمی کند. و لذا کذب نیست. در ما نحن فیه اگر گفته شود « بعض من کان شابا فهو شـیخ » یعنی « بعض کسـانی که شـاب بودنـد الان به درجه پیری رسـیدند » کسـی اشـکال نکنـد که همه کسانی که جوان بودند الان پیر هستند. چون اثبات شی در بعض افراد دلیل بر نفی بعض دیگر نیست.

توضیح عبارت

و لا ینتقض بمثل قولنا: « کل شیخ کان شاباً »

« لاـ ینتقض »: اینکه بیـان شـد موجبه کلیه به موجبه جزئیه عکس می شود و در همه موارد اگر اصـل، صـادق باشـد عکس هم صـادق خواهـد بود، بـا این مثـال نقض نمی شود که در این مثال، موجبه کلیه به موجبه جزئیه عکس می شود که اصل، صادق بود اما عکس، کاذب بود. این را نمی توان ناقض کلام ما بگیرید که گفتیم اگر اصل، صادق است عکس هم صادق است.

ص: ۱۹۹

ترجمه: این ادعای ما نقض نمی شود: مثل قول ما که می گوییم « کل شیخ کان شابا ».

لصدقه و کذب عکسه و هو « بعض الشاب کان شیخا »

این عبارت تحلیل برای منفی یعنی « ینتقض » است نه نفی که « لا ـ ینتقض » است یعنی دلیلی است که مستشکل می آورد. یعنی چرا نقض می شود؟ به خاطر صدق این اصل « یعنی اصل، صادق است » و عکسش کاذب است که « بعض الشاب کان شیخا » می باشد.

فان هذا لیس عکسه لان « کان جزءُ المحمول فی الاصل و لم ینقل فی العکس »

این عبارت تعلیل برای نفی « یعنی لا ینتقض » است.

ترجمه: « مصنف می فرماید این ادعای ما با این مثال نقض نمی شود » چون آنچه که بیان شده عکس برای آن اصل نیست به خاطر اینکه لفظ « کان » در قضیه اصل جزء محمول است و در عکس، این جزء نقل داده نشد « با اینکه محمول، بکلّه باید نقل داده می شد ».

بل عکسه الصحیح « بعض من کان شابا فهو شیخ »

ضمیر « عکسه » به « قولنا » برمی گردد.

ترجمه: بلکه عکسِ صحیحِ قول ما این است « بعض من کان شابا فهو شیخ ».

فهذا مثل ان « بعض الحیوان هو غیر انسان »، لیس عکسه « بعض الانسان هو غیر حیوان » لان السلب جز المحمول و لم یُنقل الی الموضوع بل بعض غیر الانسان هو حیوان

مرحوم سبزواری یک مثال دیگر اضافه می کند که مستشکل ممکن است از این مثال استفاده کنند که مصنف آن را رد می کند. مثلاـ قضیه اصل به اینصورت باشد « بعض الحیوان هو غیر انسان » این قضیه، صحیح است چون بعضی حیوانها انسان نیستند. این را به اینصورت عکس می کنند « بعض الانسان هو غیر حیوان » یعنی بعض انسانها حیوان نیستند. این، غلط است. جواب این است که لفظ « غیر » در قضیه اصل، جزء محمول بود همانطور که « کان در مثال قبل جزء محمول بود باید لفظ « غیر » در موضوع بیاید و در محمول قرار نگیرید. لذا عکسِ صحیح به اینصورت می شود « بعض غیر الانسان هو حیوان ». این، صحیح است.

ترجمه: این « مثالی که شما به عنوان نقض بر ما وارد کردید و به صورت غلط آن را عکس کردید » مثل این است « بعض الحیوان هو غیر انسان » که قضیه ی اصل است و عکسش « بعض الانسان هو غیر حیوان » نیست چون سلب « که لفظ غیر است، در قضیه ی اصل جزء محمول بوده و در عکس به موضوع نقل داده نشده « پس در واقع عکس نشده » بلکه عکس واقعی « بعض غیر الانسان هو حیوان » است « که صادق است همانطور که اصل صادق است ».

نکته: عبارت « بعض من کان شابا فهو شیخ » قضیه شرطیه نیست بلکه حملیه است که گاهی از اوقات بعضی از موضوعات در آنها معنای شرط است مثل کلمه « مَن » که اگرچه موضوع است و شرطی نمی باشد ولی بمنزله « مَن » شرطیه است لذا غالبا در جایی که « من » موضوع قرار داده می شود بر محمول آن، فاء داخل می شود با اینکه در محمول قضایای حملیه فاء نمی آید. جایی که شرط باشد فاء می آورند تا بفهمانند این محمول بمنزله ی جزء است.

صفحه ۲۷۵ سطر ۳ قوله « السالب »

بیان عکس سالبه ی کلیه: عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است.

مصنف یک دلیل برای آن می آورد، این دلیل به صورت قیاس استثنایی است که در آن ادعا می شود « و التالی باطل » نتیجه گرفته می شود « فالمقدم مثله » اما دو علت برای بطلان تالی بیان می شود.

بیان دلیل: اگر سالبه کلیه را به سالبه کلیه عکس نکنید لازمه اش محذور است و آن محذور یا سلب شی عن نفسه است یا خلف است.

ادعای ما این است: کلما صَدَق « لا شیء من الانسان بحجر » که سالبه کلیه است صَدَق « لا شیء من الحجر بانسان » که عکس آن سالبه ی کلیه می باشد. و الاـ «یعنی اگر این عکس، صادق نبود به عبارت دیگر و ان لم یکن العکس صادقا » عکس باید چیز دیگر باشد آن چیز دیگر نمی تواند مرادفش باشد زیرا اگر این، صادق شد مرادفش هم صادق است آن چیز دیگر نمی تواند مضادش باشد زیرا ممکن است ضدای لا ثالث لهما باشد که هر دو ضد نفی شوند. تنها چیزی که اگر نباشد، آن دیگری هست متناقضان است پس اگر « لا شیء من الحجر بانسان » صدق نکند نقیضش باید صدق کند که « بعض الحجر انسان » می باشد آن وقت به اینصورت می شود: اصل که « لا شیء من الانسان بحجر » صادق است عکس آن « لا شیء من الحجر بانسان » شد اما طرف مقابل قبول نکرد و گفت این صادق نیست. وقتی این، صادق نباشد نقیضش باید صادق باشد یعنی « بعض الحجر انسان » باید صادق باشد. ما می گوییم فرض کنیم که این نقیض صحیح است. در اینصورت می گوییم قضیه ی « لا شیء من الانسان بحجر » به نظر هر دو « هم ما و هم طرف مقابل » صادق بود قضیه « بعض الحجر انسان » به نظر طرف مقابل صادق است الاـن طبق نظر این شخص عمل می کنیم و این دو قضیه صادق را به صورت صغری و کبری قرار می دهیم باید نتیجه، صادق درآید. می گوییم : صغری: « بعض الحجر انسان »، کبری: « لاـ شیء من الانسان بحجر »، نتیجه « لا شیء من الحجر بحجر ».

این قیاس چون به صورت شکل اول است باید موجبه را صغری و سالبه را کبری قرار داد.

نتیجه ای که گرفته می شود اخسّ از مقدمتین است لذا اگر موجبه و سالبه در صغری و کبری هست باید در نتیجه، سالبه آورده شود و اگر جزئیه و کلیه در صغری و کبری هست باید در نتیجه، جزئیه آورده شود. وقتی نتیجه را ملاحظه می کنید می بینید سلب الشیء عن نفسه می شود. پس اگر آن نقیضی که طرف مقابل ادعای صدقش را دارد صادق باشد لازمه اش سلب الشیء عن نفسه است و این، باطل است. این باطل از کجا آمد؟ یا مواد قیاس خراب بود و کاذب داشت یا شکل قیاس و صورت قیاس خراب است. شکل قیاس که غلط نیست چون به صورت شکل اول است پس صورت قیاس خراب نیست به سراغ ماده قیاس می رویم که یک صغری و یک کبری است. کبری را هر دو « هم ما و هم طرف مقابل » قبول دارند پس تمام مشکلات در صغری است که « بعض الحجر انسان » می باشد و غلط است. پس معلوم می شود نقیض، کاذب است پس « لا شیء من الحجر بانسان » که ابتداءً توسط ما به عنوان عکس مطرح شده بود صادق است.

نکته: قضیه ی « بعض الحجر انسان » از ابتدا معلوم است که کاذب می باشد ولی این وقوعِ بطلان در جایی هست که حجر و انسان شناخته شده است ولی در جاهایی قضایایی وجود دارد که مورد اختلافات می باشد مثلاً گفته می شود « بعض موجودات العالم قدیم ». این قضیه آیا صادق است یا کاذب است؟ بعضی ها می گویند صادق است و بعضی می گویند کاذب است. در این موارد باید امتحان کرد که آیا سلب الشیء عن نفسه لازم می آید یا نه؟

ص: ۲۰۳

توضیح عبارت

و السالب الکلی کنفسه انتکس

ترجمه: سالبه کلیه مثل خودش عکس می شود « یعنی عکس سالبه کلیه، سالبه ی کلیه است ».

و الا لزم سلب الشیء عن نفسه

و الا اگر عکسِ سالبه ی کلیه، سالبه ی کلیه نباشد سلب الشیء عن نفسه لازم می آید.

لانه کلها صدق « لا شیء من الانسان بحجر » صدق « لا شی من الحجر بانسان »

هر وقت صادق باشد « لا شیء من الانسان بحجر »، صادق است « لا شیء من الحجر بانسان ». این موجبه ی کلیه را ما قبول داریم.

و الا لصدق نقیضه و هو « بعض الحجر انسان »

خصم مخالفت کند یعنی می گوید « لا شیء من الانسان بحجر» صادق است ولی « لا شیء من الحجر بانسان » صادق نیست. حال مصنف بیان می کند که اگر این قضیه ی عکس، صادق نباشد باید نقیضش صادق باشد که « بعض الحجر انسان » می باشد.

فنضمّه مع الاصل و نقول: « بعض الحجر انسان » و لا شی من الانسان بحجر » فینتج: « بعض الحجر لیس بحجر، و هذا محال »

وقتی نقیض صادق است ما این نقیض را با آن قضیه « لا شیء من الانسان بحجر » که هر دو قائل به صدق آن هستیم ضمیمه می کنیم.

ترجمه: این نقیض که « بعض الحجر انسان » است را با اصل که « لا شیء من الانسان بحجر » بود ضمیمه می کنیم و اینطور می گوییم « بعض الحجر انسان و لا شی من الانسان بحجر » نتیجه می دهد « بعض الحجر لیس بحجر » و این محال است.

ص: ۲۰۴

منشأه نقیض العکس لان الاصل صادق و هیئه الاول بدیهیه الانتاج فبقی ان یکون نقیض العکس باطلا فیکون العکس حقا و هو المطلوب

منشا این محال، نقیض عکس است زیرا اصل که « لا شی من الانسان بحجر » می باشد صادق است و صورت شکل اول هم بدیهیه الانتاج است پس باقی می ماند اینکه نتیجه ی باطل به خاطر بطلان نقیض عکس است و اگر نقیض عکس باطل است پس خود عکس حق است و این مطلوب است.

و ایضا

محذور بعدی است که در جلسه بعد بیان می شود.

خلاصه: بحث در عکس مستوی بود بیان شد که اگر موجبه کلیه را به موجبه جزئیه عکس کنید کار درستی انجام شده ولی اگر به موجبه کلیه عکس کنید در همه جا صحیح نیست. الان معترضی می گوید که ما موجبه کلیه را به موجبه جزئیه عکس کردیم ولی باز هم دیدیم که اصل صادق است ولی عکس آن کاذب در آمد. مثل « کل شیخ کان شابا » یعنی هر پیرمردی قبلا جوان بود. این قضیه، صحیح است وقتی آن را عکس کنید « بعض الشاب کان شیخا » می شود که این غلط است چون هیچ جوانی قبلا پیر نبود. مصنف جواب می دهد که حرف ما به این مثال نقض نمی شود شما این قضیه را عکس نکردید اگر عکس می کردید همانطور که اصل صادق بود عکس هم صادق می شد. عکس به معنای این است که جای محمول با موضوع عوض شود نه اینکه جای جزئی از محمول را با موضوع عوض کنید و جزء دیگرش در جای خودش باشد. محمول در اینجا « کان شابا » است. در عکس باید لفظ « کان » موضوع قرار داده شود همانطور که « شابا » آورده شد. لذا عکس می شود « بعض من کان شابا شیخ » یعنی بعضی از کسانی که قبلا جوان بودند الان پیرمرد شدند. این حرف صحیحی است.

ص: ۲۰۵

مرحوم سبزواری یک مثال دیگر اضافه می کند که مستشکل ممکن است از این مثال استفاده کنند که مصنف آن را رد می کند. مثلا قضیه اصل به اینصورت باشد « بعض الحیوان هو غیر انسان ». این را به اینصورت عکس می کنند « بعض الانسان هو غیر حیوان ». جواب این است که لفظ « غیر » در قضیه اصل، جزء محمول بود باید لفظ « غیر » در موضوع بیاید و در محمول قرار نگیرید. لذا عکسِ صحیح به اینصورت می شود « بعض غیر الانسان هو حیوان ».

مصنف در ادامه به بیان عکس سالبه ی کلیه می پردازد که سالبه کلیه است. مصنف یک دلیل برای آن می آورد: اگر سالبه کلیه را به سالبه کلیه عکس نکنید لازمه اش محذور است و آن محذور یا سلب شی عن نفسه است یا خلف است.

ادعای ما این است: کلما صَدَق « لا شیء من الانسان بحجر » که سالبه کلیه است صَدَق « لا شیء من الحجر بانسان » که عکس آن سالبه ی کلیه می باشد. و الا «یعنی اگر این عکس، صادق نبود به عبارت دیگر و ان لم یکن العکس صادقا » نقیضش باید صدق کند که « بعض الحجر انسان » می باشد در اینصورت می گوییم قضیه ی « لا شیء من الانسان بحجر » به نظر هر دو « هم ما و هم طرف مقابل » صادق بود قضیه « بعض الحجر انسان » به نظر طرف مقابل صادق است الان طبق نظر این شخص عمل می کنیم و این دو قضیه صادق را به صورت صغری و کبری قرار می دهیم باید نتیجه، صادق درآید. می گوییم : صغری: « بعض الحجر انسان »، کبری: « لا شیء من الانسان بحجر »، نتیجه « لا شیء من الحجر بحجر ». وقتی نتیجه را ملاحظه می کنید می بینید سلب الشیء عن نفسه می شود.

ص: ۲۰۶

بیـان دلیل بر اینکه عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است و بیان دلیل بر اینکه سالبه جزئیه عکس نـدارد/ بیان قوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیـان دلیـل بر اینکه عکس سـالبه کلیه، سـالبه کلیه است و بیـان دلیـل بر اینکه سـالبه جزئیه عکس نـدارد/ بیـان قوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و ایضا لو صدق « بعض الحجر انسان صدق عکسه ای « بعض الانسان حجر » و قد کان « لاشـیء من الانسان بحجر » هذا خلف (۱)

دو سوال مربوط به جلسه قبل:

سوال اول: وقتی خواستیم قضـیه « کل شیخ کان شابا » را عکسِ صحیح کنیم به اینصورت گفتیم « بعض من کان شابا فهو شیخ ». سوال شد که لفظ « من » برای چه آورده شد؟ این لفظ در قضیه ی اصل نبود چرا در قضیه عکس آورده شد؟

جواب: ما حق داریم که ضـمیر را تبدیل به اسم ظاهر کنیم. ضمیر برای اختصار آورده شود حال اگر کسی اینطور بگوید « زید قائم و زیـد عالم » اشـکالی ندارد می تواند بگوید « زید قائم و هو عالم ». اما گاهی از اوقات حق دارد ضـمیر را تبدیل به اسـم ظاهر کنـد در یک جاهایی تبـدیل ضـمیر به اسم ظاهر، لازم می شود و آن جایی است که مثلا فرض کنید می خواهیم فعلی را بر فعلی داخل کنیم در آنجا ضمیر مستتر در فعل دوم تبدیل به اسم ظاهر می شود و بین دو فعل فاصله می شود. در قضیه « کل شیخ کان شابا » که اصل بود در « کان » ضـمیر وجود دارد که به « شیخ » برمی گردد. شیخ هم یک انسان است یعنی می توان بر آن لفظ « من » را اطلاق کرد. ضمیری که در « کان » بود به « شیخ » یعنی « من » برمی گردد. ما این ضمیر را ظاهر کردیم و گفتیم « بعض من کان شابا فهو شیخ ». پس لفظ « من » اینطور نیست که در قضیه ی اصل نبوده بلکه در اصل وجود داشته ولی به صورت ضمیر بوده و مستتر بود.

ص: ۲۰۷

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۵، سطر۹، نشر ناب.

سوال دوم: در بـاب عکس اینطور گفتیم « اگر اصـل، صـادق است عکس هم صادق است » سپس عبارت بعـدی را آوردیم « اگر اصـل، کـاذب است عکس هم کـاذب است ». این عبارت را اگر چه بعضـی گفتنـد ولی ما آن را قبول نکردیم. بعضـی ها عبـارت سوم در کتاب خودشان آوردنـد و اینطور گفتنـد « اگر عکس، کاذب است پس اصل هم کاذب است » آن دو عبارت قبلی از اصل شـروع کرد و عکس را ملحق کرد اما در این قضیه سوم از عکس شروع کرد و اصل را ملحق کرد آیا این عبارت سوم صادق است یا نه؟

جواب: این عبارت سوم همان عبارت اول است و لذا لزومی ندارد گفته شود. بعضـی ها برای اینکه مطلب را با توضیح بیشتری

بیان کرده باشند عبارت سوم را هم آوردند و الا عبارت سوم با عبارت اول یکی است.

بحث امروز

مدعا: سالبه کلیه کنفسها عکس می شود یعنی عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است.

بیان دلیل:

دلیل اول: دلیل آورده شد و گفته شد اگر عکسش سالبه کلیه نباشد نقیض این سالبه ی کلیه خواهد بود یعنی اصلی که سالبه ی کلیه است آورده می شود جای موضوع و محمولش را عوض می کنیم یک سالبه ی کلیه ی جدیدی پیدا می شود ادعا می کنیم که عکس، همین است. خصم می گوید این عکس مورد قبول نیست ما می گوییم نقیض آن را قبول کن. « یک قانون داریم که اگر شیئی کاذب باشد باید نقیض آن را صادق بدانیم در اینجا خصم می گوید این عکسی که آوردید کاذب است ما می گوییم اگر کاذب است پس نقیضش صادق است » نقیض آن را آوردیم و به اصل، ضمیمه کردیم لازمه اش سلب الشیء عن نفسه شد. سپس بیان شد این محذورِ سلب الشیء عن نفسه، از اصل بدست نیامد چون اصل، صادق بود. از شکل و صورتِ قیاس که شکل اول می باشد بدست نیامد چون شکل اول، بدیهی الانتاج است. پس مشکل از نقیضِ عکس شد. وقتی نقیض عکس باطل شود. پس خود عکس صادق است.

ص: ۲۰۸

مصنف دلیل دیگری بیان می کند ولی با همان بیانی که در دلیل اول گفته شد شروع می شود در وسط بیان، دلیل دوم از دلیل اول جدا می شود:

دلیل دوم: اگر سالبه کلیه را به سالبه کلیه عکس کردید این عکس، صادق می شود اگر این عکس یعنی « لا شیء من الحجر بانسان » صادق نباشد نقیضش صادق خواهد بود. نقیض آن « بعض الحجر انسان » است. اگر این قضیه صادق باشد عکسش هم صادق می شود عکس آن نقیض، می شود « بعض الانسان حجر » در حالی که قضیه ی اولی که هم خصم و هم مصنف قائل به صادق بودن آن بود، این بود « لا شیء من الانسان بحجر » و این خلف فرض است پس قضیه « بعض الانسان حجر » کاذب است و همین قضیه ی « بعض الحجر انسان » کاذب است پس قضیه ی « لا شیء من الحجر بانسان » صادق است.

توضیح عبارت

و ایضا

یعنی دلیل بعدی این است.

لو صدق « بعض الحجر انسان صدق عکسه ای « بعض الانسان حجر » و قد کان « لاشیء من الانسان بحجر » هذا خلف

اگر « بعض الحجر انسان » صادق باشد که نقیض عکسی است که مصنف پیشنهاد کرد « عکسی که مصنف آورد را خصم قبول نکرد نقیض آن را قبول کرد » اگر این قضیه، صدق کند این قضیه، اصل می شود و عکس آن که صادق است را می آوردیم قضیه ی اصل، همان نقیض عکسی بود که مصنف بیان کرد. این نقیض به نظر خصم صادق است پس عکسی هم که برای این نقیض آورده می شود صادق است. عکس آن می شود « بعض الانسان حجر » این قضیه، عکس نقیضی است که خصم آن را قبول کرد.

ص: ۲۰۹

و قد کان « لا شیء من الانسان بحجر » هذا خلف

الان ثابت شد که « بعض الانسان بحجر » در حالی که فرض شده بود « لا شیء من الانسان بحجر » و این خلف فرضی است که مصنف و خصم آن را قبول کرده بودند.

و لا ینقض القاعده بالامثله المشهوره مثل « لا شیء من الحائط فی الوتد، و لا شیء من الحقه فی الدره، و لا شیء من السریر علی الملک » و نحوها

در وقتی که مصنف، موجبه کلیه را به موجبه جزئیه عکس می کرد دو مثال پیدا شد که قاعده را نقض می کرد و جواب آن بیان شد نظیر آن نقیض ها در اینجا هم بیان کردند و گفتند سالبه ی کلیه را به سالبه ی کلیه عکس می کنیم که قضیه ی اصل، صادق است ولی عکس، کاذب در آمد. مصنف جواب می دهد که طرف مقابل، به طور صحیح عکس نکرده است یعنی جزء محمول در موضوع آورده نشده است.

« القاعده »: مراد همین قاعده ای است که در عکس سالبه ی کلیه گفته شد و آن قاعده این بود که عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه می شود.

مصنف می فرماید این قاعده، نقض نمی شود به امثله ی مشهوره مثل « لا شیء من الحائط فی الوتد ». این، کلام صحیحی است که گفته شود « دیوار در داخل میخ نیست اما میخ داخل دیوار است ». اینکه گفته شود « دیوار در داخل میخ نیست » صحیح است اما عکس آن یعنی « لا شیء من الوتد فی الحائط » صحیح نیست.

ص: ۲۱۰

مثال دوم این است « لاـ شیء من الحقه فی الدره ». « الحقه » مخزن جواهرات است و « درّه » هم یک نوع جواهر است. درّه داخل حقّه است ولی حقّه در دره نیست. به عبارت دیگر جواهر داخل صندوقچه است اما صندوقچه داخل جواهر نیست پس « لا شیء من الحقه فی الدره » صحیح است ولی عکس آن یعنی « لا شیء من الدره فی الحقه » صحیح نیست.

مثال سوم این است « لا شیء من السریر علی المَلِک ». ملك و پادشاه بر تخت است ولی تخت بر پادشاه نیست. لذا عکس آن یعنی « لا شیء من الملک علی السریر » غلط است.

لان عکوسها لیست « لا شیء من الوتد فی الحائط، و لا شیء من الدره فی الحقه، و لا شیء من الملک علی السریر » کما یتوهم

« لاـن »: علت برای « لاـ ینتقض » است نه « ینتقض ». یعنی دلیل برای منفی نیست بلکه برای نفی است. سوال می شود که چرا حرف ما نقض نمی شود؟ مصنف می فرماید به خاطر اینکه عکس این سه، آن نیست که شما می گویید بلکه آن است که ما « یعنی مصنف » می گوییم.

عبارت « لا شیء من الوتد فی الحائط » عکس برای قضیه « لا شیء من الحائط فی الوتد » گرفته شده است. در حالی که عکس آن نیست. قضیه اصل را ملاحظه کنید که لفظ « فی » در محمول بود الان هم در قضیه عکس، در محمول قرار دارد و جای خودش را عوض نکرده است. این قضیه، غلط است که گفته شود هیچ میخی در دیوار نیست چون بعضی میخ ها که بر دیوار کوبیده نشده در دیوار نیست اما بعض میخها در دیوار هستند. پس نمی توان به طور مطلق گفت « لا شیء من الوتد فی الحائط ».

ص: ۲۱۱

قضـیه « لاـ شـیء مـن الـدره فی الحقـه » عکس برای قضـیه « لاـ شـیء من الحقه فی الـدره » نیست یعنی اینطـور نیست که هیچ گوهری در صندوقچه نیست چون بعضی گوهرها در صندوقچه هستند.

قضـیه « لا شـیء من الملک علی السـریر » عکس برای قضـیه « لا شـیء من السـریر علی الملک » نیست. یعنی اینطور نیست که هیچ پادشاهی بر تخت نیست چون پادشاهان بر روی تخت می نشینند.

اینهـا که آورده شـده به عنوان عکس نیسـتند چون محمول بتمـامه، موضوع قرار نگرفته. عکس واقعی این است که لفظ « فی » در مثال اول و دوم و لفظ « علی » در مثال سوم داخل در موضوع شود.

اذ حینئذ لم ینقل المحمول بکلّه فان کلمه فی و علی بل متعلقهما المقدر لم تنقل

« حینئذ »: در این هنگام که این سه به عنوان عکس معرفی شوند.

ترجمه: زیرا در این هنگام، محمول بتمامه نقل نشـده و به جای موضوع نرفته است زیرا کلمه « فی » در مثال اول و دوم و کلمه « علی » در مثال سوم نقل نشده است نه تنها کلمه « فی » در مثال اول و دوم و کلمه « علی » در مثال سوم نقل نشده بلکه متعلَّقِ این دو هم نقل نشده است.

فعکوسـها الصـحیحه: « لا شـیء من الکائن فی الوتـد بحائط، و لا شـیء من الکائن فی الدره بحقه، و لا شـیء من المسـتقر علی الملک بسریر »

عکس صـحیح این سه مثال به اینصورت می شود « لا شیء من الکائن فی الوتد بحائط » لفظ « کائن » که متعلَّقِ مقدَّر بوده، در موضـوع آورده شـد. لفـظ « فی » و « الوتـد » هم آورده شـد. ترجمه ی عکس می شود: « چیزی که در میـخ وجود دارد، دیوار نیست » این، صادق است همانطور که اصل، صادق است. در مثال دوم گفته می شود « لا شیء من الحقه بدره » یعنی آنچه که در گوهر وجود دارد، صـندوقچه نیست ». در مثـال سوم گفته می شود « لا شـیء من المسـتقر علی الملک بسـریر » آنچه که بر مَلِک مسـتقرّ است، سریر نیست مثل پیراهن که بر روی بدنِ مَلِک مستقر است. این، تخت نیست. آنچه که بر مَلِک مستقر شده مثل تاج و پیراهن و ....، سریر نیستند.

ص: ۲۱۲

نکته: حرف باء که بر محمول وارد شده جزء محمول نیست تا در عکس، لازم باشد جابجا شود لذا کسی اشکال نکند که در این عکس هایی که مصنف کرده لفظ باء در محمول باقی مانده و عوض نشده است.

و السالب الجزئی أَدرِ ان لا عکس له لجواز عموم المحکوم علیه

« أدر » به فتح « الف » و سکون « دال » و کسر « یاء » است و به معنای « بدان » می باشد.

تا الان بحث در سالبه کلیه بود که تمام شد. نتیجه گرفته شد که سالبه کلیه به سالبه کلیه عکس می شود و اشکال و نقض هایی که وارد می آیند هیچکدام وارد نیست. الان مصنف می خواهد وارد بحث در سالبه جزئیه شود. آیا سالبه جزئیه را می توان عکس کرد یا نه؟

بیان عکس سالبه جزئیه: گاهی از اوقات محمول، اخص از موضوع است. ما به صورت جزئی، موضوعی را که عام است متمیز از خاص می گیریم یعنی می گوییم این عام، آن خاص نیست مثلا گفته می شود « بعض الحیوان لیس بانسان ». در اینجا محمولِ خاص از موضوع عام سلب می شود. این، اشکال ندارد آنچه مشکل دارد سلب عام از خاص است. یعنی گفته شود « انسان، حیوان نیست » در قضیه « لیس بعض الحیوان بانسان » خاص از عام سلب شده و قضیه ی صادق می باشد. اگر این را بخواهید عکس کنید می توان آن را عکس به موجبه کنید چون عکس سالبه نمی تواند موجبه باشد اگر اصل، سالبه است عکس هم سالبه است و اگر اصل، موجبه است، عکس هم موجبه است. پس باید این را عکس به سالبه کرد و سالبه بر دو قسم است که یا کلی است یا جزئی است. این جزئیه را یا به سالبه کلیه عکس می کنید یا به سالبه جزئیه عکس می کنید؟ اگر « لیس بعض الحیوان بانسان » را عکس به سالبه ی کلیه کنید می شود « لا شیء من الانسان بحیوان » این واضح است که باطل است در حالی که اصل صادق بود. اما اگر آن سالبه جزئیه را عکس به سالبه جزئیه کنید اینطور می شود « لیس بعض الانسان بحیوان » که این هم کاذب است. پس سالبه کلیه چه عکس نه سالبه کلیه شود چه عکس به سالبه جزئیه شود هر دو کاذب است.

ص: ۲۱۳

در جایی که موضوع و محمول، مباین اند و به صورت خاص و عام نیستند سلب جزئی کنید و بگویید « لیس بعض الحجر بانسان ». این دارای عکس است و لذا می توان گفت « لیس بعض الانسان بحجر ». اما جایی که موضوع عام است و با محمول، رابطه ی تباین ندارند بلکه رابطه ی خاص و عام دارد عکس ندارد. چون قاعده ی منطق کلی است نمی توان گفت « آن مواردی که بین موضوع و محمول، تباین است عکس دارد و آن مواردی که بین موضوع و محمول عموم و خصوص است عکس ندارد » بلکه یا باید گفت عکس دارد یا عکس ندارد که هر دو صورت به طور مطلق صحیح نیست.

ترجمه: سالبه جزئیه، را بدان که عکس برایش نیست به خاطر اینکه جایز است محکوم علیه « یعنی موضوع » عام باشد.

فیصدق « بعض الحیوان لیس بانسان » و لا یصدق « بعض الانسان لیس بحیوان »

محکوم علیه که موضوع است « حیوان » می باشد که اعم است. در اینجا سالبه ی جزئیه یعنی « بعض الحیوان لیس بانسان » صادق است ولی عکس آن صادق نیست.

خلاصه: مصنف می فرماید سالبه کلیه کنفسها عکس می شود یعنی عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است. دلیل اول بر این مطلب این بود: اگر عکسش سالبه کلیه نباشد نقیض این سالبه ی کلیه خواهد بود که لازمه اش سلب الشیء عن نفسه شد.

دلیل دوم این است: اگر سالبه کلیه را به سالبه کلیه عکس کردید این عکس، صادق می شود اگر این عکس یعنی « لا شیء من الحجر بانسان » صادق نباشد نقیضش صادق خواهد بود. نقیض آن « بعض الحجر انسان » است. اگر این قضیه صادق باشد عکسش هم صادق می شود عکس آن نقیض، می شود « بعض الانسان حجر » در حالی که قضیه ی اولی که هم خصم و هم مصنف قائل به صادق بودن آن بود، این بود « لا شیء من الانسان بحجر » و این خلف فرض است پس قضیه « بعض الانسان حجر » کاذب است و همین قضیه ی « بعض الحجر انسان » کاذب است پس قضیه ی « لا شیء من الحجر بانسان » صادق است.

ص: ۲۱۴

مصنف در ادامه وارد بحث در سالبه جزئیه می شود که آیا سالبه جزئیه را می توان عکس کرد یا نه؟ ایشان می فرماید: گاهی از اوقات محمول، اخص از موضوع است. ما به صورت جزئی، موضوعی را که عام است متمیز از خاص می گیریم یعنی می گوییم این عام، آن خاص نیست مثلا گفته می شود « بعض الحیوان لیس بانسان ». در اینجا محمولِ خاص از موضوع عام سلب می شود. این، اشکال ندارد آنچه مشکل دارد سلب عام از خاص است. یعنی گفته شود « انسان، حیوان نیست » در قضیه « لیس بعض الحیوان بانسان » خاص از عام سلب شده و قضیه ی صادق می باشد. اگر این را بخواهید عکس کنید می توان آن را عکس به موجبه کنید چون عکس سالبه نمی تواند موجبه باشد اگر اصل، سالبه است عکس هم سالبه است. پس باید این را عکس به سالبه کرد و سالبه بر دو قسم است که یا کلی است یا جزئی است. این جزئیه را یا به سالبه کلیه عکس می کنید یا به سالبه جزئیه عکس می کنید که هر دو صورت کاذب است.

آیا قضیه منفصله دارای عکس است؟/ بیان قوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا قضیه منفصله دارای عکس است؟/ بیان قوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و فاقد الترتیب کالمنفصله ای لیس لها عکس (۱)

بحث در عکس مستوی بود عکس مستوی برای موجبات بیان شد سپس وارد بحث در سوالب شد. عکس سالبه کلیه بیان شد. به سالبه جزئیه رسیدیم و گفته شد که سالبه جزئیه عکس ندارد. دلیل آن هم اقامه شد. در ضمن اینکه دلیل آورده می شد تعبیر به « لجواز عموم المحکوم علیه » شد یعنی عموم موضوع مطرح شد. سوال شد که چرا « محکوم علیه » را ذکر کرد؟ عموم «محکوم به » هم داریم « محکوم به » همان محمول است و « محکوم علیه » همان موضوع است. در بعضی قضایا محمول، عام است.

ص: ۲۱۵

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۶، سطر۴، نشر ناب.

جواب این است که قضایا به سه صورت هستند:

۱ ـ قضیه ای که موضوع و محمولش مساوی است مثل « الانسان ناطق »، در این قضایا می توان، هم قضیه را کلیه قرار داد و گفت « کل انسان ناطق » و هم می توان جزئیه قرار داد و گفت « بعضی الانسان ناطق ».

۲ ـ قضیه ای که محمول اعم است مثل جایی که موضوع، « انسان » باشد و محمول، « حیوان » باشد مثل « الانسان حیوان ». در اینجا می توان، هم موجبه کلیه آورد و گفت « کل انسان حیوان » و هم موجبه جزئیه آورد و گفت « بعض الانسان حیوان ».

۳ ــ قضیه ای که موضوع عام است مثلاـ موضوع، « حیوان » است و محمول، « انسان » است در اینجا حق ندارید موجبه کلیه بیاورید. فقط باید موجبه جزئیه آورد و گفت « بعض الحیوان انسان ». اما « کل حیوان انسان » نمی توان گفت.

بحث مصنف الان در سالبه جزئیه است. در سالبه جزئیه به دو صورت می توان قضیه آورد. یعنی سالبه جزئیه در جایی می آید که محمول، خاص باشد و موضوع، عام باشد مثل « لیس بعض الحیوان بانسان » اما در جایی که موضوع و محمول به اینصورت باشد که محمول، عام باشد و موضوع، خاص باشد در اینجا نمی توان سالبه جزئیه آورد، سالبه کلیه هم نمی توان آورد. « انسان »، موضوع است و « حیوان »، محمول است نه سالبه جزئیه می توان آورد و گفت « لیس بعض الانسان حیوان » نه سالبه کلیه می توان آورد و گفت « لا شیء من الحیوان بانسان ».

ص: ۲۱۶

جایی است که موضوع و محمول، عام و خاص نباشند بلکه تباین داشته باشند مثلا یکی « انسان » و یکی « حجر » باشد مثل « لا شیء من الانسان بحجر » و « لا شیء من الحجر بانسان » در اینجا می توان سالبه کلیه آورد و می توان سالبه جزئیه هم آورد.

توجه کردید در جایی که عموم و خصوص است باید بررسی کرد که آیا خاص، موضوع قرار داده شده یا عام، موضوع قرار داده شده. اگر خاص، موضوع قرار داده شود هیچگونه سالبه ای نمی توان آورد نه سالبه جزئیه و نه سالبه کلیه اما اگر عام، موضوع قرار داده شود سالبه کلیه نمی آید ولی سالبه جزئیه می آید.

در جایی که تباین بین موضوع و محمول است، هم سالبه کلیه می توان آورد هم سالبه جزئیه می توان آورد. ممکن است سالبه جزئیه آورده شود و عکس شود و ممکن است سالبه کلیه آورده شود و عکس شود. اینجا مورد بحث ما نیست چون جایی نیست که منحصراً سالبه جزئیه باشد بلکه سالبه کلیه هم صادق است و سالبه کلیه را می توان آورد و عکس کرد. سالبه جزئیه هم اگر بیاورید می توان آن را عکس کرد. اما جایی که فقط سالبه جزئیه صادق است عکس ندارد. اینکه مصنف قید می کند که « محکوم علیه » عام باشد به خاطر همین است. « محکوم علیه » اگر خاص باشد قضیه ی سالبه تحقق پیدا نمی کند تا نوبت به عکس آن رسیده شود.

پس سوال این بود که چرا « محکوم به » عام گرفته نشد؟ جوابِ این سوال اینقدر طولانی نبود جواب آن کوتاه است. جواب این است که اگر « محکوم به » عام باشد سالبه نداریم تا بحث شود که آیا عکس می شود یا نه؟ اما اگر « محکوم علیه » عام باشد، سالبه تحقق پیدا می کند.

ص: ۲۱۷

توجه کنید چون قانون منطق کلی است جایی که عکس ندارد باعث می شود که گفته شود سالبه اصلا عکس ندارد تا قانون، کلی شود و الا اگر بخواهیم بگوییم عکس دارد باید بگوییم در این موضع، عکس دارد و در موضوع دیگر عکس ندارد. که این یک قانون کلی نیست.

در منطق اگر بخواهید قانون را کلیِ ضیّق قرار دهید به درد ما نمی خورد باید کلیِ وسیع قرار داد. در سایر علوم می گویند قانون باید قانون باشد یعنی اگر کلی باشد کافی است و لازم نیست کلیتِ وسیع داشته باشد. البته اگر در منطق بیان کنند « سالبه جزئیه اگر از متباینان تشکیل شود دارای عکس است و اگر از عام و خاص تشکیل شود دارای عکس نیست » مطلب صحیح است ولی منطقیین این کار را انجام ندادند. این مطلب باید در جای خودش بحث شود که نخواستند این کار را بکنند یا نتوانستند این کار را انجام دهند؟

بحث امروز: قضیه شرطیه بر دو قسم متصله و منفصله است. در متصله بین اجزاء، ترتیب طبیعی است یعنی واقعا سبب، مقدم بر مسبب است در شرطیه متصله، مقدم، سبب قرار داده می شود و تالی، سبب قرار داده می شود. مثلا گفته می شود « لو کانت الشمس طالعه فالنهار موجود » در اینجا مقدم، سبب قرار داده شده و تالی، مسبب قرار داده شده. در خارج هم به همین صورت است. اما گاهی گفته می شود « لو کان النهار موجودٌ فالشمس طالع » ما نهار را سبب قرار دادیم شمس را مسبب قرار دادیم ولی در خارج خلاف این است ولی در هر صورت اگر به خارج کاری نداشته باشیم در کاری که ما انجام می دهیم همیشه مقدم، سبب است و همیشه تالی، مسبب است. این، شرط است و آن، جزا است و با داشتن شرط به جزا می رسیم به عبارت دیگر در مقام ثبوت « یعنی مقام واقع » طلوع شمس سبب است و وجود نهار مسبب است. در مقام اثبات « یعنی مقام علم » دو صورت ممکن است. یکبار طلوع شمس سبب برای وجود نهار قرار داده می شود. اما یکبار به وجود نهار اطلاع پیدا شده و آن، سبب برای طلوع شمس قرار داده می شود.

در قضیه، مقام اثبات مطرح است یعنی همیشه آنچه که مقدم قرار داده می شود سبب گرفته شده و آنچه که تالی قرار داده می شود مسبب گرفته شده. از سبب به مسبب پی برده می شود.

(نکته: در ابتدا بحث عکس مستوی تعبیر « تبدیل جزئی القضیه » شد و در ادامه بیان کرد « و المراد المحکوم علیه و المحکوم ». مراد ما این نبود که در عکس همیشه « محکوم علیه » و « محکوم به » مطرح هستند و هیچ وقت مقدم و تالی مطرح نیستند یا مراد این نبود که مقدم و تالی به جای « محکوم علیه » و « محکوم به » باشند در آنجا سوال شد که مراد از دو جزء قضیه چه می باشد؟ می گوید مراد من از دو جزء قضیه، سور و سلب نیست بلکه دو جزء دیگر یعنی « محکوم علیه » و « محکوم به » است که در حملیه، « محکوم علیه » و « محکوم به » است و در شرطیه، مقدم و تالی است. در جایی که می خواهد تعریفش شامل شرطیه شود تعبیر به « جزئی القضیه » می کند و در جایی که می خواهد مراد از دو جزء قضیه را بیان کند، و آنچه که مراد نیست را بیرون کند تعبیر به « محکوم علیه » و « محکوم به » می کند نمی خواهد بگوید عکس همیشه بین « محکوم علیه » و « محکوم به » است بلکه بین این دو هست و بین مقدم و تالی هم هست.

مصنف می تواند در شرطیه هم بگوید آن دو جزئی که مقدم و تالی است را اراده کردم سور آن را اراده نکردم.)

ص: ۲۱۹

بحث در این بود که در قضیه شرطیه متصله ترتیب است و مقدم، مقدم است و تالی، تالی است. یعنی مقدم، اول است و تالی، دوم است اما در قضیه منفصله، مقدم و تالی، ترتیب طبیعی ندارد بلکه قرار دادن است مثلا می گوییم « العدد اما زوج و اما فرد » که ابتدا « زوج » و بعداً « فرد » بیان شده حال اگر آن را برعکس کردید و گفتید « العدد اما فرد و اما زوج » هیچ چیز عوض نمی شود اما در جایی که گفته می شد طلوع شمس، علت است و وجود نهار، معلول است اگر جابجا می کردید در مقام اثبات، عوض نمی شد اما در مقام ثبوت عوض می شد لذا گفته می شود شرطیه متصله دارای ترتیب طبیعی است اما شرطه منفصله، فاقد ترتیب است و ترتیب آن، قراردادی است.

با توجه به این مساله، می گوییم شرطیه متصله دارای عکس است چون عکس آن مفید است و با اصل فرق می کند اما شرطیه منفصله دارای عکس نیست چون عکس آن بی فایده است. چه اصل را بگویید چه عکس را بگویید هیچ چیز عوض نمی شود. این، لغو می شود. پس عکس دارد و عکس آن مثل اصل می تواند صادق باشد ولی عکس آن لغو است لذا در آنجا حکم می شود به اینکه عکس ندارد.

توضیح عبارت

و فاقد الترتیب کالمنفصله ای لیس لها عکس

« فاقد الترتیب » عطف بر « السالب الجزئی » است. و خبر « السالب » در اینجا تکرار می شود لذا مرحوم سبزواری فرموده « ای لیس لها عکس ».

ص: ۲۲۰

ترجمه: فاقد ترتیب مثل منفصله برایش عکس نیست.

« کالمنفصله »: طبق بیانی که شد این منفصله، مثال منحصر است نه اینکه بعضی فاقد ترتیب ها مثل منفصله است و مثال دیگری باشد.

اذ لا ـ فائده فی تبدیل قولنا: « اما ان یکون العدد زوجا و اما ان یکون فرداً » الی قولنا: «اما ان یکون العدد فرداً و اما ان یکون زوجا » لفقد الترتیب الطبیعی

ترجمه: زیرا فایده ای نیست در اینکه مبدَّل کنیم قول خودمان را که می گوییم « اما ان یکون العدد زوجا و اما ان یکون فرداً » به قول خودمان « اما ان یکون العدد فرداً و اما ان یکون زوجا » چون در منفصله، ترتیب طبیعی نداریم « ترتیب ما وضعی و قراردادی است ».

و لیس معناها الا المعانده بین الشیئین

معنای منفصله فقط بیان معانده بین دو شیء است و فرقی نمی کند که این شیء، اول باشد و آن شیء، دوم باشد یا بر عکس باشد.

و التفاوت لیس الا بتقدیم و تاخیر فی اللفظ

تفاوت در تقدیم و تاخیر لفظی است که تقدیم و تاخیر لفظی، اثری در باب عکس ندارد. آنچه اثر دارد تقدیم و تاخیر معنوی است.

خلاصه: مصنف می خواهد بیان کند که آیا قضیه منفصله دارای عکس است؟ برای جواب از این سوال می فرماید: قضیه شرطیه بر دو قسم متصله و منفصله است. در متصله بین اجزاء، ترتیب طبیعی است یعنی واقعا سبب، مقدم بر مسبب است مثل « لو کانت الشمس طالعه فالنهار موجود » در اینجا مقدم، سبب قرار داده شده و تالی، مسبب قرار داده شده. اما در قضیه منفصله، مقدم و تالی، ترتیب طبیعی ندارد بلکه قراردادی است مثلا می گوییم « العدد اما زوج و اما فرد » که ابتدا « زوج » و بعداً « فرد » بیان شده حال اگر آن را برعکس کردید و گفتید « العدد اما فرد و اما زوج » هیچ چیز عوض نمی شود لذا گفته می شود شرطیه متصله دارای ترتیب طبیعی است اما شرطه منفصله، فاقد ترتیب است و ترتیب آن، قراردادی است.

ص: ۲۲۱

با توجه به این مساله، می گوییم شرطیه متصله دارای عکس است چون عکس آن مفید است و با اصل فرق می کند اما شرطیه منفصله دارای عکس نیست چون عکس آن بی فایده است.

بیان عکس کردن جهت در ضرورت مطلقه و دائمه مطلقه و عرفیه عامه و مشروطه عامه/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان عکس کردن جهت در ضرورت مطلقه و دائمه مطلقه و عرفیه عامه و مشروطه عامه/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

عکس الموجهات الموجبات من حیث الجهه (۱)

درباره عکس مستوی بحث شد اما قضیه بدون توجه به جهت عکسش بیان شد. گفته شد که موجبه کلیه و جزئیه عکسشان، موجبه جزئیه می شود و عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه می شود و سالبه جزئیه هم عکس ندارد. بحثی درباره جهت نشد. الان مصنف می خواهد درباره ی جهت قضیه بحث کند. بیان شد کیفِ قضیه به هم نمی خورد کمِّ قضیه در بعضی جاها به هم می خورد اما توضیح داده نشد که جهت قضیه چه می شود؟ مصنف می خواهد در این فصل بیان کند که اگر قضیه ای را عکس کردید جهت آن چگونه تبدیل می شود؟ در اینجا پنج بحث مطرح می شود:

بحث اول: در این بحث، توجه به چهار نوع موجّهه می شود که عبارتند از ضروریه مطلقه و دائمه مطلقه و عرفیه عامه و مشروطه عامه.

ص: ۲۲۲

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۶، سطر۹، نشر ناب.

بحث دوم: دو قضیه عرفیه خاصه و مشروطه خاصه بیان می شود.

بحث سوم: چهار قضیه وجودیه لا دائمه و وجودیه لا ضروریه و وقتیه و منتشره بیان می شود.

بحث پنجم: ممکنه عامه و ممکنه خاصه مطرح می شود. در اینجا بین ابن سینا و فارابی اختلاف است.

بعد از اینکه این بحث ها تمام شد به بحث از سوالب پرداخته می شود که عکس آنها چه می باشد. عنوان فصل یعنی « عکس الموجهات الموجبات » به بحث اول توجه دارد اما در سوالب این عنوان نمی آید.

توضیح بحث اول:

ضروریه مطلقه ضرورتی بود که ما به آن ضرورت ذاتیه یا ضرورت مادام الذات می گفتیم مثلا « الانسان حیوان ». مادامی که انسان، ذات انسانی دارد حیوان است. قید « مادام الذات » هم آورده نمی شد و مطلق گذاشته می شود. در مشروطه عامه حکم به ضرورت می شود ولی مادام الوصف است یعنی قید آورده می شود که این موضوع، اگر این شرط و وصف را داشته باشد محمول برایش ضروری است. یعنی محمول برای موضوع به طور مطلق ضروری نیست بلکه با توجه به آن وصف، ضروری است لذا ضرورت، ضرورت مطلقه نیست بلکه مشروطه می باشد یعنی ضرورت، مشروط است به اینکه موضوع، این وصف را داشته باشد. پس ضرورت مطلقه همان ضرورت مادام الذات است یعنی ضرورتی است که قیدی در آن نیامده است. در اینصورت محمول برای موضوع ضروری است. معلوم است که مراد، ذات موضوع است، بدون اینکه ذات موضوع مشروط به شرطی شود. دائمه مطلقه هم عبارت از این بود که حکم می کردیم به اینکه محمول برای موضوع دائما حاصل است و نظر به ذات موضوع داشتیم و موضوع را مشروط به چیزی نمی کردیم. پس در هر قضیه ای که محمول برای موضوع، ضروری باشد به آن قضیه ضروریه مطلقه گفته می شود. و در هر قضیه ای که محمول برای موضوع بدون قید، دائمی باشد به آن قضیه دائمه مطلقه گفته می شود. اگر قضیه ای محمول برای موضوعِ مقید به وصف، ضروری بود به آن قضیه مشروطه عامه گفته می شود. اگر قضیه ای که محمول برای موضوعِ مقید به وصف، دائمی بود به آن قضیه عرفیه عامه گفته می شود. پس در مشروطه، جهت قضیه، ضرورت است همانطور که در ضروریه، جهت قضیه، ضرورت است. در عرفیه هم جهت قضیه، دوام است همانطور که در دائمه جهت قضیه دوام است ولی در ضروریه به ذات موضوع کار داشتیم و در مشروطه به وصف موضوع کار داریم. در دائمه به ذات موضوع کار داشتیم و در عرفیه به وصف موضوع کار داریم و الا جهت قضیه در ضروریه و مشروطه هر دو، ضروری است و جهت قضیه در دائمه و عرفیه هر دو، دوام است. پس گویا مبحث ما در این دو جهت است که عبارت از جهت ضروری و جهت دوام است.

ص: ۲۲۳

در قضیه عکس باید ضرورت و دوام آورده نشود اما چه چیز به جای آن می آید؟ مصنف می فرماید به جای آن، حینیه مطلقه را بگذار. حینیه مطلقه قضـیه ای است که در آن حکم می شود به بالفعل، یعنی جهت قضیه با کلمه « بالفعل » فهمانده می شود و به معنای « فی احـد الازمنه الثلاثه » است ولی قیـد « حین » می آمد یعنی در حینی که این موضوع هست این محمول، بالفعل است. و ثبوت محمول، بالفعل قرار داده می شد.

در ما نحن فیه هم اینگونه گفته می شود که در هر چهار قضیه « ضروریه مطلقه، دائمه مطلقه، مشروطه عامه، عرفیه عامه » وقتی عکس آنهـا آورده شـد جهت، حینیئه مطلقه قرار داده می شـود یعنی جهت، بالفعـل قرار داده می شود و موضوع هم مقیـد به « حین » می شود.

اما توجه داشته باشید کارهایی که قبلا گفته شده در قضیه انجام می شود یعنی اگر موجبه کلیه می باشد باید موجبه جزئیه کرد و اگر موجبه جزئیه است باید به همان صورت موجبه جزئیه قرار داد. جای موضوع و محمول هم عوض می شود.

بیان مثال: « دائما کل انسان حیوان » این یک قضـیه دائمه مطلقه است. البته برای همین قضـیه می توان جهتِ ضـرورت آورد و گفت « بالضروره کل انسان حیوان » چون رابطه انسان و حیوان رابطه ضروری است و در ضمن ضرورت، دوام هم هست. شما می توانیـد از آن تعبیر به ضـرورت یا تعبیر به دوام کنیـد چون قضـیه تحمل هر دو را دارد زیرا جایی که محمول برای موضوع، ضروری باشـد دوام هم هست و لاـ عکس یعنی هر جـا دوام باشـد ممکن است ضـروری نباشـد مثلاـ حرکت برای فلک، دائما است ولی ضـروری نیست اگر خداوند ـــ تبارک ـــ بخواهد ساکن می شود اما حیوانیت برای انسان ضـروری است و نمی توان حیوانیت را از انسان گرفت و در عین حال انسان را انسان گرفت. اگر حیوانیت را بگیرید انسان، جماد می شود.

ص: ۲۲۴

حال این قضیه « دائما کل انسان حیوان » را می خواهید عکس کنید. ابتدا « کل انسان حیوان » را عکس می کنیم می شود « بعض الحیوان انسان » حال به سراغ جهت می رویم جهت، « دائما » بود که آن را حذف می کنیم به جای آن « حین هو حیوان » می آوریم و می گوییم « بعض الحیوان انسان حین هو حیوان بالفعل ». لفظ « حین » بر موضوع در قضیه اصل وارد می شود اگر چه در عکس، محمول شده است و یک کلمه « بالفعل » هم اضافه می کنیم که قضیه را حینیه مطلقه می کند.

نکته: اگر در اصل حکم به ضرورت شد و بخواهیم در عکس هم حکم به ضرورت کنیم همه جا نمی توان صدق را حفظ کرد مثلاـ در اینجا اگر بگویید « بعض الحیوان انسان بالضروره » صحیح نیست چون « بعض الحیوان » می تواند صدق بر « انسان » کند و می تواند بر بعض دیگر صدق کند پس بالضروره، انسان است. اما « حین هو الحیوان، بالفعل انسان است » این صحیح است.

توضیح عبارت

عکس الموجهات الموجبات من حیث الجهه

می خواهیم بیان کنیم عکس موجهات موجبه را از حیث جهت نه از حیث موضوع و محمول. چون آن، قبلا بیان شده. عکس از حیث کیف و کم هم قبلا بیان شده.

دائمتان ای الضروریه المطلقه و الدائمه المطلقه و عامتان ای المشروطه العامه و العرفیه العامه اوجبت ای الموجبات من هذه الاربع حینیه مطلقه ای الیها انعکست

« اوجبت » صفت برای « دائمتان » و « عامتان » است ولی لفظ « اللاتی » می آوریم و به اینصورت می گوییم « الدائمتان و العامتان اللاتی اوجبت » یعنی دائمتان و عامتان که این صفت دارد که موجبه هستند به حینیه مطلقه عکس می شوند.

ص: ۲۲۵

« انعکست » متعلَق است که موخر شده یعنی عبارت به اینصورت است « انعکست الی حینیه مطلقه ».

اگر « اَوجَبت » باشد به معنای « موجبه باشد » است و اگر « اُوجِبت » باشد به معنای « موجبه قرار داده شده باشد » است مفاد هر دو یکی است.

ترجمه: دائمتـان یعنی ضـروریه مطلقه و دائمه مطلقه، و عامتـان یعنی مشـروطه عـامه و عرفیه عـامه، موجبه های این چهار تا « به سالبه آنها کاری نداریم سالبه ی آنها بحث بعدی است » به حینیه مطلقه عکس می شود.

نکته: علت اینکه به « الضـروریه المطلقه » دائمه اطلاق شده از باب تغلیب است. چون هم در دائمه، دوام است هم در ضروریه، دوام است اما هر دو ضروری نیستند لذا نمی توانست بگوید « ضروریتان ». در « عامتان » هم روشن است چون هر دو عام اند.

مثلا کلما صدق قولنا: «بالضروره، او دائما کل انسان حیوان » صدق قولنا: « بعض الحیوان انسان بالفعل حین هو حیوان »

مصنف لفظ « بالضروره » آورده تا قضیه را ضروریه مطلقه کند و با لفظ « او دائما » می خواهد قضیه را دائمه مطلقه کند.

ترجمه: هر وقت این قول مـا « بالضـروره، او دائما کل انسان حیوان » صادق باشـد قول ما « بعض الحیوان انسان بالفعل حین هو حیوان » صادق است.

توجه کنیـد که « کـل انسـان حیوان » که اصل قضـیه بود عکس شـد و تبـدیل به « بعض الحیوان انسان » شـد بعـداً « دائما » و « بالضـروره » تبـدیل به « بالفعل حین هو حیوان » شـد. یعنی در حینی که این انسان، حیوان است بالفعل، « یعنی فی احـد الازمنه الثلاثه » بعض الحیوان، انسان می شود.

ص: ۲۲۶

و الا فیصدق نقیضه و هو دائما لا شیء من الحیوان بانسان فهو مع الاصل ینتج لا شیء من الانسان بانسان بالضروره او دائما

مصنف می خواهد دلیل بیاورد بر اینکه عکس قول اول ما، قول دوم می شود. به این دلیل است که اگر قول دومِ ما صدق نکند حتماً نقیضش صادق است ما « بعض الحیوان انسان بالفعل حین هو حیوان » را نقیض می کنیم سپس این نقیض را با اصل جمع می کنیم نتیجه ای که بدست می آید سلب شیء از خودش می شود و سلب شیء از خودش باطل است معلوم می شود که نتیجه باطل است. نتیجه ی باطل از کجا بوجود آمد؟ قیاس از نظر صورت، شکل اول است و شکل اول، نتیجه باطل نمی دهد. قضیه اصل هم که از ابتدا مورد قبول بود پس این نقیضی که به اصل ضمیمه شده، باطل است. این نقیض، نقیض عکس بود و اگر نقیض، باطل شد خود عکس، حق می شود.

عبارت « و الا » مقدم است و عبارت « فیصدق نقیضه » تالی است.

ترجمه: و الا « یعنی و اگر این قول دوم ما صدق نکند » پس باید نقیض آن صدق کند « نقیض حینیه مطلقه، دائمه مطلقه بود و نقیض موجبه جزئیه، سالبه کلیه بود پس الان این نقیضی که بدست می آید سالبه ی کلیه ی دائمه است نقیض آن » که می شود « لا شیء من الحیوان بانسان ». « این نقیض باید با اصل ضمیمه شود و شکل اول تشکیل شود. در قیاس شکل اول، صغری نمی تواند سالبه باشد باید موجبه باشد. این نقیض که بدست آمد سالبه است پس این نقیض را نمی توان صغرای شکل قرار داد باید کبری قرار داد اما اصل، موجبه کلیه بود که می تواند صغری باشد و قیاس به اینصورت در می آید صغری: دائما کل انسان حیوان. کبری: دائما لا شیء من الحیوان بانسان. حد وسط، حیوان است که در نتیجه آورده نمی شود. نتیجه: لا شیء من الانسان بانسان » پس این نقیض با ضمیمه شدن به اصل، نتیجه می دهد لا شیء من الانسان بانسان بالضروره « اگر در قضیه، ضروری را آورده بودید » او دائما « اگر در قضیه، دائمه را آورده بودید » .

سوال: چطور در نتیجه، ضـرورت آورده شد در حالی که در کبری، دوام بود و در صـغری، ضروری بود. باید اخس این دو که دوام است آورده شود چرا ضرورت آورده شد؟

جواب: دوام که در نقیض آمده بر دو قسم است:

۱ ـ دوامی که انفکاکش جایز نیست که از آن تعبیر به « ضرورت » می شود.

۲ ـ دوامی که انفکاکش جایز است که از آن فقط تعبیر به « دوام » می شود و تعبیر به « ضرورت » نمی شود.

وقتی نقیضِ حینیه ی مطلقه را آوردیـد به ظاهر، حکم دوام کردید ولی این دوام، دو فرد دارد هم می تواند ضـرورت باشد هم می توانـد غیر ضـرورت باشـد، بـا هر دو سازگـار دارد. مـا الان نگاه نمی کنیم که کلمه « دوام » بکار رفته بلکه معنای « دوام » ملاحظه می شود. اگر در کبری، دوامی که بکار رفته دوامِ ضروری باشد در صغری هم، ضرورت است در اینصورت نتیجه می توانـد ضـروری باشـد بعد اگر به ظاهر نگاه کنی چون در آنجا لفظ ضـرورت بکار رفته و در اینجا لفظ دوام بکار رفته باید در نتیجه، لفـظ دوام آورده شود ولی وقتی به معنـای نگاه می کنیم می بینیم در کبری اگر چه لفظ دوام بکار رفته ولی دو معنا می توانـد اراده شود این در صورتی است که در جهت، قائل شویم نتیجه بایـد اخس مقدمتین باشد ولی ممکن است کسـی بگوید مـا در جزئیت و کلیت اولاـ و در ایجـاب و سـلب ثانیـا نتیجه تـابع اخس است امـا در چیزهای دیگر نتیجه، تابع اخس مقـدمتین گرفته نمی شود.

ص: ۲۲۸

خلاصه: مصنف می خواهد در این فصل بیان کند که اگر قضیه ای را عکس کردید جهت آن چگونه تبدیل می شود؟ در این بحث، توجه به چهار نوع موجّهه می شود که عبارتند از ضروریه مطلقه و دائمه مطلقه و عرفیه عامه و مشروطه عامه. در هر چهار قضیه « ضروریه مطلقه، دائمه مطلقه، مشروطه عامه، عرفیه عامه » وقتی عکس آنها آورده شد جهت، حینیئه مطلقه قرار داده می شود یعنی جهت، بالفعل قرار داده می شود و موضوع هم مقید به « حین » می شود.

بیان نحوه تبدیل جهت به عکس مستوی در قضیه مشروطه خاصه و عرفیه خاصه/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان نحوه تبدیل جهت به عکس مستوی در قضیه مشروطه خاصه و عرفیه خاصه/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

عکس لعقد الخاصتین ای المشروطه الخاصه و العرفیه الخاصه الموجبتین (۱)

در جلسه قبل عکس چهار قضیه ی موجهه خوانده شد الان مصنف می خواهد عکس دو قضیه موجهه را بیان کند. یکی قضیه مشروطه خاصه است و دیگری قضیه عرفیه خاصه است. این دو، قضایای مرکبه هستند که دارای یک اصل و یک قید هستند. مشروطه خاصه دارای جهتی است که عبارت از ضرورت می باشد. عرفیه خاصه هم دارای جهتی است که عبارت از ضرورت می باشد. ولی هر دو مقید به « لا دائما » هستند یعنی بعد از اینکه قضیه ی اصل گفته می شود لفظ « لا دائما » آورده می شود. آن « لا دائما » که اشاره به یک قضیه ی مطلقه ی عامه دارد باعث می شود که این قضیه، مرکب شود. اصل با « لا دائما » جمع می شود و مجموعا یک قضیه مرکبه تشکیل می دهند. الان می خواهیم عکس این قضیه مرکبه را بیاوریم. در اینجا باید عکسی آورد که به قول مرحوم سبزواری، حینیه مطلقه لا دائمه است. چون این قضیه ی مشروطه خاصه، همان مشروطه عامه است که قید « لا دائما » به آن اضافه شده است. در مورد مشروطه عامه بیان شد که عکسش « حینیه مطلقه » است. مشروطه خاصه، همان مشروطه عامه است. پس عکس مشروطه عامه در اینجا می آید ولی ما در مشروطه خاصه، قید « لا دائما » داشتیم الان در عکس، قید « لا دائما » آورده می شود. پس ملاحظه کنید مشروطه عامه با قید « لا دائما » همراه شد و مشروطه خاصه شد. عکس مشروطه عامه، « حینیه مطلقه » بود. الان « حینیه مطلقه » با « لا دائما » مقید می شود و این مجموعه، عکسِ عرفیه خاصه قرار داده می شود. یک بخش این عکس، عکس برای یک بخشی از آن اصل بود. چون آن اصل مرکب از « مشروطه عامه » و « لا دائما » بود عکس، مرکب می شود از « حینیه مطلقه » و « لا دائما ». حینیه مطلقه، عکس « مشروطه عامه » است و « لا دائما » هم همان « لا دائما » است که در اصل موجود است ولی تفاوت هایی پیدا می شود که آن تفاوت ها در مثال بیان می شود یعنی « لا دائما » در عکس با « لا دائما » در اصل فرق می کند که در مثال بیان می شود. به عبارت دیگر هر دو، « لا دوام » است ولی یکی « لاـ دوامِ » اصل است و یکی « لا دوامِ » عکس است. چون مضاف الیه ها فرق می کنند مضاف ها « یعنی لا دوام ها » هم فرق می کنند.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج ۱، ص۲۷۶، سطر۱۵، نشر ناب.

در عرفیه خاصه هم به همین صورت گفته می شود که مرکب از « عرفیه عامه » و « لا ـ دوام » است. برای عرفیه عکس می آوریم که «حینیه مطلقه » می شود و « لا دوام » را عکس نمی کنیم و خودش آورده می شود ولی « لا دائما » در قضیه مشروطه خاصه با اصل سنجیده می شود ولی « لا دائما » در قضیه عرفیه خاصه با عکس سنجیده می شود.

توضیح عبارت

عکس لعقد الخاصتین ای المشروطه الخاصه و العرفیه الخاصه الموجبتین

« عکس لعقد الخاصتین » مبتدی است و « حینیه مطلقه لا دائمه » خبر می شود و « لازمه » حال است که عکس را توصیف می کند چون هر عکسی صفتش این است که لازمِ اصل است در اینجا هم همین را می گوید. مصنف می خواسته با این لفظ، شعر را تمام کند یا قید توضیحی است.

عبارت « المشروطه الخاصه و العرفیه الخاصه » تفسیر برای « الخاصتین » است.

« عقد » به معنای « قضیه » است.

« الموجبتین »: صفت مشروطه خاصه و عرفیه خاصه است یعنی آن مشروطه خاصه و عرفیه خاصه ای که می خواهیم عکس آنها را بیان کنیم موجبه است و سالبه بعداً بیان می شود.

ترجمه: عکس برای قضیه مشروطه خاصه و عرفیه خاصه، در حالی که این عکس، لازم هست، حینیه مطلقه لا دائمه است.

و کذا فی قضایا بعدهما بقرینه المقابله للسوالب

مصنف بعداً چهار قضیه دیگر در صفحه ۲۷۷ سطر ۱۱ قوله « صنفا الوجودیه ... » ذکر می کند که دو تا از آنها وجودیه لا ضروریه و وجودیه لا دائمه و دو صنفِ وقتیه ذکر می کند. این چهار تا، قضایایی هستند که بعد از خاصتین ذکر می شوند. این دو قضیه که خاصتین باشند را موصوف به « الموجبین » کردیم و همچنین آن چهار قضیه بعدی هم موصوف به « الموجبین » است. یعنی مصنف می فرماید در اینجا تعبیر به « الموجبتین » کردیم اما در چهار تای دیگر لازم نیست قید « الموجبتین » بیاوریم چون مراد ما از آن چهار تا هم موجبه است.

ص: ۲۳۰

ترجمه: و همچنین مراد، موجبه است « و موجبه بودن، اعتبار می شود » در قضایایی که بعد از این دو خاصه ذکر می شود « اما به چه علت در اینجا متصف به موجبه شد و در آنجا هم متصف به موجبه است؟ » به قرینه اینکه آن چهار تا در مقابل با سوالب ذکر شدند « یعنی مصنف سوالب را بعداً ذکر می کند و اینها را در مقابل سوالب قرار می دهد. قرینه مقابله نشان می دهد که اینها، موجبات هستند چون بعداً آنچه که گفته می شود سوالب هستند تصریح به آنها می شود. اینهایی که الان بیان می شود معلوم می باشد که سوالب نیستند بلکه مقابل سوالب هستند ».

لازمةً ای لازم العقد لان العکس لازم الاصل

مصنف لفظ « لازمةً » را تفسیر کرده تا بفهماند تاء در « لازمةً » واجب نیست. لفظ « عکس » مذکر است و حالِ برای آن باید « لازماً » باشد ولی چون مصنف در مصرع دوم می خواست « لا دائمه » بگوید در اینجا هم باید « لازمه » بگوید تا قافیه شعر درست باشد. البته توجه کنید که در شعر به صورت « لازمةً » نمی خوانیم بلکه بر حرف آخر وقف می کنیم و به صورت « هاء » می خوانیم نه « تاء » یعنی « لازمه » خوانده می شود.

ترجمه: در حالی که این عکس، لازم عقد است « یعنی لازم قضیه است. فکر نکنید که مصنف لفظ _ العقد _ را آورده و خواسته بفهماند لازمهُ خوانده شود و ضمیر آن به عقد برگردد بلکه مراد این است که کل قضایا را بیان می کند قضایایی که عکس هستند لازم اصل می باشند در ما نحن فیه هم به همینصورت است که عکسِ عقد خاصتین، لازم عقد است. اما به چه علت قید لازمه آورده شد؟ » به خاطر اینکه عکس، لازم اصل است.

ص: ۲۳۱

حینیه مطلقه لا دائمه ای مقیده باللادوام

ترجمه: عکس عقد خاصتین، آن عکسی که این صفت دارد که لازم است، حینیه مطلقه لا دائمه است.

مراد از « حینیه مطلقه » روشن است که در جلسه قبل به آن اشاره شد اما مراد از « لا دائمه » یعنی قید « لا دوام » دارد. این قید هم باید معنا شود که در ضمن مثال بیان می گردد. چون باید « لا دوام » طوری معنا شود که « لا دوامِ » اصل با « لا دوامِ » عکس فرق کند. « لا دوامِ » اصل با توجه به اصل معنا می شود و « لا دوامِ » عکس با توجه به عکس معنا می شود و چون اصل با عکس فرق می کنند « لا دوام » ها هم قهراً با یکدیگر فرق می کنند.

مصنف « لا دائمه » را معنا به « مقیده باللادوام » می کند.

اما الحینیه المطلقه فلانه کلما تحققت الخاصتان تحققت العامتان و کلما تحققتا صدق فی عکسهما الحینیه المطلقه

اما به چه علت حینیه مطلقه، عکس قرار داده شد؟ مصنف می فرماید چون هر وقت مشروطه خاصه داشته باشید مشروطه عامه در ضمن آن هست و هر وقت عرفیه خاصه داشته باشید عرفیه عامه در ضمن آن هست. الان می خواهید خاصه ها را عکس کنید، آن عامه ها در ضمن آن هستند. پس آن عامه ها عکس می شوند. سپس گفته می شود که قضیه خاصه، یک جزء، اضافه بر عامه داشت آن را چه کار باید کرد؟ می فرماید خود همان « لا دائمه » را در عکس بیاورید و به آن دست نزنید.

ص: ۲۳۲

ترجمه: امـا حینیه مطلقه عکس این دو خـاصه است به خـاطر این می باشـد که شأن این است که هر جا خاص، محقق شود عام هم در ضـمنش محقـق می شود « در اینجـا هم همینطور است که وقـتی دو خـاصه آمدنـد دو عـامه هم در ضـمنشان است اگر بخواهیـد خـاصه هـا را عکس کنیـد کـافی است که آن عـامه هـا عکس شـود » و هر وقت عامتـان محقق شدنـد در عکس این عامتان، حینیه مطلقه صادق است. « پس می توان به اینصورت قیاس تشـکیل داد: هر وقت، خاصتان آمدند عامتان می آیند. هر وقت عامتـان آمدنـد حینیه مطلقه به عنـوان عکس می آیـد نـتیجه گرفته می شـود که هر وقت خاصـتان آمدنـد حینیه مطلقه به عنوان عکس می آید.

و اما اللادوام فلانه لو لم یصدق لصدق نقیضه

سوال می شود که قیـد « لاـ دوام » را چه کـار بایـد کرد؟ مصـنف می فرمایـد قیـد « لا دائما » که در اصل آمـده بود در عکس آورده می شود.

به چه علت « لا دوام » صدق می کند؟ می فرماید اگر صدق نکند نقیضش صدق خواهد کرد.

بیـان دلیـل: اگر « لاـ دوامِ » عکس، صـادق نباشـد نقیضـش صـادق اسـت آن نقیض را ملاـحظه می کنیم، این نقیض را یکبـار ضمیمه به جزء اول اصل می کنیم که عرفیه عامه یا مشـروطه عامه است که لازمه اش سـلب الشیء عن نفسه می شود بار دیگر به جزء دوم اصل ضـمیمه می کنیم که لا دوامِ اصل است. این دو نتیجه با هم سازگاری ندارند و با اینکه جزء اولِ اصل با جزء دومِ اصل می سازد و سازگارنـد اما ناسازگاریِ از این است که به جزء اول اصل یا جزء دوم اصل ضـمیمه شده و آن نقیضِ لا دوامِ عکس است.

ص: ۲۳۳

به بیـان دیگر « لاـدوام » عکس را می خـواهیم بـبینیم صـادق است یـا نه؟ اگر صـادق است در اینصـورت معلـوم می شـود این عکس، درست بوده است اگر بگویید صادق نیست می گوییم باید نقیضـش صادق باشد. « لا دوامِ » عکس را نقیض می کنیم سپس این نقیض که خصم می گویـد صـحیح است را به جزء اول اصـل که صـادق است ضـمیمه می شود. نتیجه ای که گرفته می شود بایـد صادق باشـد چون نقیضِ « لا دوامِ » عکس را که خصم می گویـد صادق است، آورده شده و به جزء اول اصـل که همه « هم ما و هم خصم » می گویند صادق است ضـمیمه شده. طبق نظر خصم دو قضیه صادق به یکدیگر ضمیمه شدند و نتیجه ی صـادق می دهنـد. پس نقیض « لا دوامِ » عکس به جزء دوم اصل که « لا دوامِ » اصل است ضـمیمه می شود نتیجه ای گرفته می شود که بایـد صـادق باشـد چون خصم می گویـد نقیض « لاـ دوامِ » عکس صـادق است. آن جزء دوم اصل که « لا دوام » بود را همه قبول دارند صادق است. این دو نتیجه با یکدیگر که سـنجیده می شوند سازگاری ندارند چون یکی دیگری را تکـذیب می کنـد. پس هر دو نمی تواننـد صادق باشـند. این محذور از کجا پیش آمد. در هر کدام از دو قیاس که نگاه می کنیم می بینیم آن اصـلی که داشتیم صادق است پس این نقیض ایجاد شـکل کرده است. شـکل هم که به صورت شکل اول و بدیهی الانتاج است، مشکل ندارد.

ترجمه: اما لا دوام « را باید در عکس آورد و مانند خود عکس صادق است و » اگر صادق نباشد باید نقیضش صادق باشد « و ما نقیض را یکبار به جزء اولِ اصل ضمیمه می کنیم و بار دوم به جزء دوم اصل ضمیمه می کنیم ».

و نضمّه الی الجزء الاول من الاصل و هو المشروطه العامه فیُنتج نتیجه و نضمه الی الجزء الثانی من الاصل فینتج ما ینافی تلک النتیجه

نتیجه: نقیضِ « لا ـ دوامِ » عکس را به جزء اول ضمیمه می کنیم که جزء اول اصل، مشروطه عامه بود « فرقی نمی کند که مشروطه عامه باشد یا عرفیه عامه باشد. مصنف مشروطه عامه را به عنوان مثال آورده است » نتیجه ای گرفته می شود. سپس دوباره اقدام می کنیم و نقیضِ « لا ـ دوامِ » عکس را به جزء دومِ اصل ضمیمه می کنیم که جزء دوم اصل، همان « لا دوامِ » اصل است. پس نتیجه می دهد آنچه را که با نتیجه اول گرفته شد « این دو نتیجه که منافات دارند معلوم می شود که در قیاسِ ما یک قضیه کاذبه وجود داشته و محذوری در آن بوده است ».

مثلا کلما صدق بالضروره او بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما صدق فی العکس بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین هو متحرک الاصابع لا دائما

قضیه اصل این است « بالضروره او بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما ». این قضیه اگر قید « بالضروره » داشته باشد مشروطه خاصه می شود و اگر قید « بالدوام » داشته باشد عرفیه خاصه می شود. هر دو قید را مصنف آورده تا بتواند هم به مشروطه خاصه و هم به عرفیه خاصه تطبیق شود.

ص: ۲۳۵

عبـارت « کـل کـاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا »، عامه است « چه مشـروطه عامه چه عرفیه عامه » اما عبارت « لا دائما » جزء بعـدی است که اگر آورده شود « عامه » را تبدیل به « خاصه » می کند. حال جزء اول را عکس می کنیم. « کل کاتب » موجبه کلیه است لـذا در عکس، بایـد مـوجبه جزئیه شود. موضوع و محمول هم جابجـا می شود و تبـدیل به « بعض متحرک الاصـابع کاتب » می گردد. الان بایـد « بالضـروره » یا « بالدوام » که جهت است را در عکس ملاحظه کرد لذا باید عکس را حینیه کرد چون مشـروطه عامه و عرفیه عامه، عکس آنها قضیه حینیه مطلقه است. لذا اینطور گفته می شود « بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین هو متحرک الاصابع لا دائما ». بیان کردیم که « حین هو متحرک » با موضوع قضیه « یعنی بعض متحرک الاصابع » مرتبـط می شود و گفته نمی شود « حین هو کـاتب ». سـپس قیـد « لاـ دائما » آورده می شود که این قیـد هم در اصل و هم در عکس آمده است اما هر کدام در معنا فرق دارند.

« لا دوام » همیشه اشاره دارد به یک قضـیه مطلقه عامه که در کلیت و جزئیت مطابقت کند و در سلب و ایجاب، مخالفت کند. یعنی اگر جزء اول، کلی بود « لا دائما » هم کلی می شود و اگر جزئی بود جزئی نمی شود اما در سلب و ایجاب مخالفت کنند یعنی اگر جزء اول، ایجابی است « لا دائما » باید سلبی باشد و اگر جزء اول، سلبی است « لا دائما » باید ایجابی باشد. پس جزء اول، ضروریه یا دائمه می شود و « لا دائما » که جزء دوم است مطلقه ی عامه می شود.

ص: ۲۳۶

تا اینجا روشن شد در جهت اینطور گفته می شود: آن جهتی که در جزء اول بود، ضرورت یا دوام بود. اما جهتی که در جزء دوم یعنی « لاـ دائما » می آید بالفعل است. در خود قضیه هم کاری به موضوع و محمول نداریم و اینها در جای خودشان محفوظند کلیت و جزئیت هم تغییر نمی کند بلکه سلب و ایجاب عوض می شود.

قضیه اصل یعنی « کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا » را ملاحظه کنید که « لا دائما » در آن بود. « لا دائما » این است که به جای « کل » باید « لا شیء » گذاشت یعنی سلب و ایجاب عوض می شود ولی کلیت تغییر نمی کند. « لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل » این عبارت معنای « لا دائما » در اصل قضیه است.

اما « لاـ دائما » در عکس قضیه به همینصورت است چون قضیه اصل این بود « بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل » و « لا دائما » به معنای « لیس بعض متحرک ... » است.

پس « لاـ دوامِ » در قضیه اصل، موضوعش « کاتب » و محمولش « متحرک الاصابع » بود و « لاـ دوامِ » در قضیه عکس، موضوعش « متحرک الاصابع » و محمولش، « کاتب » بود.

مرحوم سبزواری قضیه عکس را مورد توجه قرار می دهد و می خواهد ثابت کند که صادق است پس هم باید ثابت کند جزء اول عکس صادق است هم باید ثابت کند که جزء دوم عکس صادق است لذا ابتدا صدق جزء اول از عکس را بیان می کند بعداً صدق جز دوم از عکس را بیان می کند.

ص: ۲۳۷

اما صـدق الجز الاول من العكس فلانه لو لم یصدق لصدق نقیضه و هو دائما لاشـی من متحرک الاصابع بکاتب مادام متحرک الاصابع و هو مع الاصل ینتج بالضروره او بالدوام لاشیء من الکاتب بکاتب مادام کاتبا

ترجمه: امـا صـدق جزء اول از عکس « جزء اول از عکس عبارت بود از بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین هو متحرک الاصابع بود که مصـنف می خواهد بفرماید صادق است » به خاطر اینکه اگر این قضیه صدق نکند نقیضش صدق می کند که عبـارت از « دائمـا لاـ شـیء من متحرک الاصابع بکاتب مادام متحرک الاصابع » است. این قضـیه با جزء اولِ اصل اگر ضـمیمه شود نتیجه اش سـلب شـیء عن نفسه می شود و سلب شی عن نفسه باطل است « یعنی به اینصورت می شود: صغری: بالدوام او بالضـروره کـل کـاتب متحرک الاصـابع مـادام کاتبا. کبری: دائما لا شـیء من متحرک الاصابع بکاتب مادام متحرک الاصابع. ملاحظه کنید که متحرک الاصابع حد وسط است. نتیجه: بالدوام او بالضروره لا شیء من الکاتب بکاتب مادام کاتبا ».

و اما صـدق الجزء الثانی ای اللادوام ــ و معناه لیس بعض متحرک الاصابع بکاتب بالفعل ــ فلانه لو لم یصدق لصدق نقیضه و هو قولنا: کل متحرک الاصابع کاتب دائما

امـا صـدق جزء دوم عکس به خـاطر این است که بیان شـد یکبار نقیضِ جزءِ دومِ عکس، ضـمیمه به جزء اول اصل می شود و یکبـار به جزء دوم عکس، ضـمیمه می شود در اینجـا دو قیـاس تشـکیل می شود که نتیجه هـای آنها مختلف است یک نتیجه، صـادق است و نتیجه ی دیگر کـاذب است. از اینجـا کشف می شود که در این دو قیاس، یک قضـیه باطل بکار رفته که همان نقیضِ جزء دوم عکس است. پس نقیض جزء دوم عکس باطل است لذا خود جزء دوم عکس صحیح است.

ص: ۲۳۸

خلاصه: مصنف می خواهد عکسِ دو قضیه موجهه را بیان کند. یکی قضیه مشروطه خاصه است و دیگری قضیه عرفیه خاصه است. این دو، قضایای مرکبه هستند که دارای یک اصل و یک قید هستند. هر دو مقید به « لا دائما » هستند در قضیه مشروطه عامه باید عکسی آورد که حینیه مطلقه لا دائمه است. چون این قضیه ی مشروطه خاصه، همان مشروطه عامه است که قید « لا دائما » به آن اضافه شده است. در مورد مشروطه عامه بیان شد که عکسش « حینیه مطلقه » است و « لا دائما » هم همان « لا دائما » است که در اصل موجود است ولی تفاوت هایی پیدا می شود که آن تفاوت ها در مثال بیان می شود.

اما به چه علت حینیه مطلقه، عکس قرار داده شد؟ مصنف می فرماید چون هر وقت مشروطه خاصه داشته باشید مشروطه عامه در ضمن آن هست و هر وقت عرفیه خاصه داشته باشید عرفیه عامه در ضمن آن هست. الان می خواهید خاصه ها را عکس کنید، آن عامه ها در ضمن آن هستند. پس آن عامه ها عکس می شوند. سپس گفته می شود که قضیه خاصه، یک جزء، اضافه بر عامه داشت آن را چه کار باید کرد؟ می فرماید خود همان « لا دائمه » را در عکس بیاورید و به آن دست نزنید. سوال می شود که قید « لاـ دوام » را چه کار باید کرد؟ مصنف می فرماید قید « لا دائما » که در اصل آمده بود در عکس آورده می شود.

به چه علت « لا دوام » صدق می کند؟ می فرماید اگر صدق نکند نقیضش صدق خواهد کرد. آن نقیض را ملاحظه می کنیم، این نقیض را یکبار ضمیمه به جزء اول اصل می کنیم که عرفیه عامه یا مشروطه عامه است که لازمه اش سلب الشیء عن نفسه می شود بار دیگر به جزء دوم اصل ضمیمه می کنیم که لا دوامِ اصل است. این دو نتیجه با هم سازگاری ندارند

ص: ۲۳۹

ادامه بیان نحوه تبدیل جهت به عکس مستوی در قضیه مشروطه خاصه و عرفیه خاصه/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان نحوه تبدیل جهت به عکس مستوی در قضیه مشروطه خاصه و عرفیه خاصه/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و اما صدق الجزء الثانی ای اللادوام ــ و معناه لیس بعض متحرک الاصابع بکاتب بالفعل ــ فلانه لو لم یصدق لصدق نقیضه (۱)

بحث در این بود که عکسِ مشروطه خاصه و عرفیه خاصه اگر موجبه باشند، حینیه مطلقه لا دائمه می شود. مشروطه خاصه و عرفیه خاصه دارای دو جزء بودند. عکس آنها هم دو جزء دارد یک جزء آن « حینیه » است و جزء دیگرش « لا دائمه » است. در اینجا باید ثابت کرد که هم جزء ِاولِ عکس صحیح است هم جزء دوم عکس صحیح است. اثبات اینکه هم جزء اول صحیح است،کافی نمی باشد. همچنین اثبات اینکه جزء دوم عکس صحیح است، کافی نیست. مراد از « صحیح است » یعنی اگر این قضیه صادق است عکس هم صادق است به عبارت دیگر، اصل مستلزم عکس است و به عبارت سوم که دقیق تر از دو عبارت قبلی است صدقِ اصل مستلزم صدق عکس است. این مطلب باید اثبات شود. ما فرض کردیم که اصل، صادق است باید ثابت شود که دو جزء عکس هر دو صادق اند هم حینیه مطلقه صادق است هم لا دائمه صادق است.

ص: ۲۴۰

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۷، سطر۴، نشر ناب.

صادق بودن جزء اول در جلسه قبل بیان شد و گفته شد که اگر صادق نباشد نقیضش صادق خواهد بود و آن نقیض وقتی با اصل ضمیمه می شد سلب الشی عن نفسه می شد که باطل است. پس نقیض باطل است. و اگر نقیضِ جزء اول باطل است، پس خود جزء اول صحیح است.

اما اثبات صحت جز دوم نیاز به توضیح ندارد و از روی عبارت کتاب خوانده می شود. به اصل مثال توجه کنید « بالضروره او بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما ».

« بالضروره » قید یا جهت برای مشروطه خاصه است و « بالدوام » جهت برای عرفیه خاصه است با توجه به « لا دائما » که می آید. و الا « بالضروه » می تواند قید برای مشروطه عامه هم باشد. « بالدوام » هم قید برای عرفیه عامه هم باشد.

جزء اول این قضیه عبارت از « کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا است » جزء دوم این قضیه عبارت از « لا دائما » است. در اینجا گفته می شود مصنف می فرماید « صدق فی العکس بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین هو متحرک الاصابع لا دائما » که عبارت « بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین هو متحرک الاصابع » جزء اول است و « لا ـ دائما » جزء دوم

است.

ادعای مصـنف این است که صـدق اصل با دو جزئش، صـدقِ عکس به هر دو جزئش را لازم دارد. اثبات صدق جزء اول بیان شـد الان می خواهـد اثبات صدق جزء دوم را بگوید. جزء دوم عکس، « لا دائما » است ابتدا آن را معنا می کنیم بعداً صدقش را اثبات می کنیم معنای « لا دائما » این است: جزء اول قضـیه را ملاحظه کنید که موجبه است الان باید آن را سالبه کنید. جزء اول قضیه را ملاحظه کنید که جزئیه است در اینجا « لا دائما » را، همان صورت جزئیه باقی بگذارید و آن را عوض نکنید.

ص: ۲۴۱

موضوع و محمول به همان صورت که در عکس هست باقی می باشد یعنی « متحرک الاصابع »، موضوع است و « کاتب » محمول است و لفظ « بعض » تبدیل به « لیس بعض » می شود.

حال اگر بخواهید « لا ـ دائما » را معنا کنید نه اینکه آن را عکس کنید اینگونه می شود: « لیس بعض متحرک الاصابع کاتبا بالفعل ». لفظ « بالفعل » به خاطر این ذکر می شود که « لا دائما » جهتش « بالفعل » بود.

حال به عبارت صفحه ۲۷۷ سطر ۴ یعنی عبارتِ بحثِ امروز توجه کنید.

توضیح عبارت

و اما صدق الجزء الثانی ای اللادوام

اما صدق جز ثانی این است.

و معناه لیس بعض متحرک الاصابع بکاتب بالفعل

مصنف قبل از اینکه صدق جزء ثانی را بیان کند « لا دوام » را معنا می کند. این عبارت با جزء اول عکس فقط در این فرق دارد که در این عبارت « لیس بعض » است و در جزء اول عکس، « بعض » آمده است.

جهت هر دو، بالفعل است اما آن جهتی که در جزء اولِ عکس بود در جزء دومِ عکس آورده نشد بلکه جزء دوم عکس چون کلمه « لا ـ دائما » بود خودش مشتمل بر جهت « بالفعل » بود نه اینکه « بالفعلِ » آن را از جزء اول بگیرید بلکه مفاد خود « لا دائما » است. فرقی نمی کند که جزء اول چه باشد.

پس توجه کردید لفظ « بالفعل » که در « لا دائما » می آید غیر از آن « بالفعل » ی است که در جزء اولِ عکس آمد.

ص: ۲۴۲

نکته: به معنای « لا دوام » در عکس توجه کنید و به معنای « لا دوام » در قضیه اصل هم توجه کنید. قضیه اصل این بود « کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما ». مراد از « لا دائما »، « لا شیء » بود چون در قضیه اصل، « کل کاتب » بود که موجبه کلیه بود در « لا دائما » که جزء دوم است، سالبه کلیه آورده می شود. توجه می کنید که کلیت آن به هم نمی خورد اما ایجاب آن به هم می خورد و گفته می شود « لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل » این عبارت، معنای « لا دوام » در قضیه اصل است. « لا ـ دوام » در قضیه اصل را وقتی عکس کنید سالبه کلیه می شود. پس نمی توان برای عکس کردن این قضیه مرکبه، « لا دائما » که در اصل است را عکس کنید چون « لا دائما » در عکس، سالبه جزئیه است اگر بخواهید « لا دوامِ » اصل را عکس کنید، سالبه کلیه می شود. پس نباید در اصل، « لا دوام » را عکس کنید و عکس آن را بیاورید و آن را معنایِ « لا دوامِ » عکس قرار دهید. همانطور که در جلسه قبل بیان شد. باید قسمت اول قضیه اصل را عکس کنید سپس « لا دائما » را بدون هیچ تغییری در قضیه عکس بیاورید وقتی در عکس آورده شد در آنجا آن را تفسیر کنید.

در جلسه قبل بعضی افراد گفتند چه اشکال دارد که « لا دوامِ » اصل را عکس کنیم و آن را در « لا دوامِ » عکس بیاوریم. با این توضیحات روشن شد که نمی توان این کار را کرد. اگر « لا دوامِ » اصل را عکس کنید سالبه ی کلیه می شود ولی اگر « لا دوامِ » اصل را تفسیر کنید سالبه جزئیه می شود و این دو با هم فرق می کنند پس نمی توان گفت در قضیه اصل، « لا دوام » را عکس کن و همان « لا دوامِ » عکس شده را جزء ثانی برای قضیه عکس قرار بده. در عکس کردن، فقط جزء اول عکس می شود. جزء دوم همانطور که هست آورده می شود و در عکس قرار داده می شود. و با توجه به جزء اولِ عکس تفسیر می شود نه اینکه با توجه به جزء اولِ اصل تفسیر شود و عکس قرار داده شود.

ص: ۲۴۳

فلانه لو لم یصدق لصدق نقیضه و هو قولنا کل متحرک الاصابع کاتب دائما

مصنف از اینجا می خواهد دلیل بیاورد بر اینکه این « لا ـ دوام » صادق است. « لا دوام » عبارت بود از « لیس بعض متحرک الاصابع بکاتب بالفعل ». مصنف می خواهد بیان کند که این، صادق است. دلیل بر صدقش این است که اگر این قضیه صادق نباشد نقیضش صادق است. این نقیض یکبار به جزء اول اصل و یکبار به جزء دوم اصل مرتبط می شود و دو نتیجه گرفته می شود که این دو نتیجه با هم نمی سازند با اینکه دو جزء اولِ اصل با هم ناسازگاری نداشتند.

ترجمه: اگر « لا دوامِ » عکس، با این معنایی که گفته شد صادق نباشد باید نقیضش صادق باشد و نقیضش عبارتست از « کل متحرک الاصابع کاتب دائما ».

توجه کنید در معنایِ « لا دوامِ » عکس، « لیس بعض » بود یعنی سالبه جزئیه بود الان که نقیضش مطرح شد به صورت موجبه کلیه بیان کرد و لفظ « کل » آورد. لفظ « دائما » که در نقیض آمده، نقیض برای « بالفعل » است. در معنای « لا دوام » لفظ « بالفعل » آمده، در نقیضش باید لفظ « دائما » آورد.

فنضمّه مع الجزء الاول من الاصل و نقول: کل متحرک الاصابع کاتب دائما و کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا ینتج کل متحرک الاصابع متحرک الاصابع دائما

ضمیر « نضمه » به « قولنا کل متحرک الاصابع کاتب دائما » برمی گردد.

این نقیض را یکبار به جزء اولِ اصل ضمیمه می کنیم و یکبار به جزء دومِ اصل ضمیمه می کنیم وقتی به جزء اولِ اصل ضمیمه کنیم اینگونه می شود: « کل متحرک الاصابع کاتب دائما »، این نقیضِ جز دومِ عکس است و « کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا » این، جزء اول اصل است. در اینجا لفظ « کاتب » حد وسط است نتیجه می دهد « کل متحرک الاصابع متحرک الاصابع دائما ».

ص: ۲۴۴

توجه کنید که هم جزء اول اصل، موجبه کلیه است لذا شرط صغری شدن و کبری شدن در شکل اول را دارد هم این نقیضی که بدست آمد و نقیض برای « لا دوام » عکس است موجبه کلیه می باشد و شرط صغری و کبری شدن در شکل اول را دارد. پس مختار هستیم که « کل کاتب » را صغری قرار دهیم یا « کل متحرک الاصابع ... » را صغری قرار دهیم. ولی چون می خواهیم ناسازگاری بین نتیجه ها درست شود نقیض را صغری قرار می دهیم علی الخصوص در وقتی که می خواهیم این نقیض را به جزء دوم اصل ضمیمه کنیم. جزء دوم اصل، سالبه است و نمی تواند صغری قرار بگیرد. در آنجا ناچار هستیم نقیض، صغری قرار بگیرد. در اینجا هم که می خواهیم نقیض را به جزء اول اصل ضمیمه کنیم باید نقیض را صغری قرار دهیم چون وقتی که نقیض را به جزء دوم ضمیمه می کنیم صغری قرار می دهیم. پس در جایی که نقیض را به جزء اول ضمیمه می کنیم جا دارد نقیض، صغری قرار داده می شود لذا مصنف در هر دو قیاس، نقیض را صغری قرار می دهد. در یک قیاس، جزء اول اصل را کبری قرار می دهد. در قیاس بعدی جزء دوم اصل را کبری قرار می دهد و دو نتیجه ی مخالف می گیرد.

ثم نضمه الی الجزء الثانی من الاصل و نقول: کل متحرک الاصابع کاتب دائما و لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل ینتج لا شیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع و هذا ینافی النتیجه السابقه

ص: ۲۴۵

سپس همین نقیض را به جزء ثانیِ اصل ضمیمه می کنیم. جزء ثانی اصل « لا ـ شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل » است. نقیض، صغری قرار داده می شود و این قضیه، کبری قرار داده می شود و به اینصورت در می آید:

صغری: « کل متحرک الاصابع کاتب دائما ».

کبری: « لا ـ شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل ». این، معنایِ « لا دوامِ » اصل است. حد وسط، کاتب است که حذف می شود.

نتیجه: « لا شیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع ».

این نتیجه را وقتی با نتیجه ی قبلی ملاحظه کنید اینگونه می شود:

نتیجه قبلی این بود « کل متحرک الاصابع متحرک الاصابع دائما ». نتیجه فعلی این است « لا ـ شیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع ». چه « دائما » و چه « بالفعل » بیاورید این نتیجه ی فعلی با نتیجه قبلی نمی سازد. اگر « دائما » بیاورید در تمام موارد ناسازگارند چون آن قضیه می گوید: « دائما متحرک الاصابع، متحرک الاصابع است » و این قضیه می گوید: « دائما متحرک الاصابع، متحرک الاصابع نیست ». اما اگر قید « بالفعل » را بیاورید در بعض موارد ناسازگار است. آن قضیه می گوید « دائما متحرک الاصابع، متحرک الاصابع است » اما این قضیه می گوید « بالفعل ـــ یعنی فی بعض الازمنه ـــ متحرک الاصابع، متحرک الاصابع است ».

این ناسازگاری از کبرای دو قیاس نیامد چون کبرای یکی از این دو قیاس، جزء اول اصل بود و دیگری جزء دوم اصل است و هر دو هم صادق اند و با هم ناسازگاری ندارند. پس ناسازگاری نتیجه از طریق کبری نبوده بلکه به خاطر صغری است. صغری، نقیضِ جزء دومِ عکس است پس نقیضِ جزء دوم عکس باطل است پس خود جزء دوم عکس، صادق است.

ص: ۲۴۶

سوال: در دلیلِ بر صدق جزء ثانی عکس، مسیر طولانی پیموده شد. یعنی نقیضِ جزء دوم عکس، در دو قیاس آورده شد و نتیجه ی مخالفت گرفته شد. از ابتدا می توانستید نقیضِ جزء دوم عکس را با جزء دوم اصل ضمیمه کنید تا سلب شیء عن نفسه شود یعنی گفته شود نقیض اینطور است « کل متحرک الاصابع کاتب دائما » و « لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع »، نتیجه گرفته می شود « لا شیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع » که سلب الشی عن نفسه می شود. یعنی کافی است که فقط بگوییم « ثم نضمه الی الجزء الثانی من الاصل و نقول: ... » لازم نیست آن قیاس اول تشکیل داده شود و نقیض با جزء اول اصل ضمیمه شود ... .

جواب: این حرف، حرف بدی نیست و می توان این کار را کرد اما این دلیل در صورتی تمام می شود که جهتِ قضیه، « دائما » باشد یعنی « لا شیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع دائما » باشد در اینصورت سلب الشیء عن الاصابع می شود چون معنای عبارت اینگونه می شود: متحرک الاصابع هیچ وقت متحرک الاصابع نیست ولی اگر لفظ « بالفعل » آورده شود و گفته شود « لا شیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع بالفعل » یعنی « متحرک الاصابع، در زمانی از زمانها متحرک الاصابع نیست » اشکال ندارد یعنی متحرک الاصابع که در زمانی، متحرک الاصابع بوده در یک زمان، متحرک الاصابع نیست. چون نتیجه دوم می تواند با « دائما » همراه شود و می تواند با « بالفعل » همراه شود لذا نمی توان آن را مطلقا کاذبه دانست. پس به مطلوب رسیده نمی شود لذا باید از همین طریقی که مصنف رفته برویم. مگر اینکه اینگونه بگویید: « لا شیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع بالفعل » معنایش این است: متحرک الاصابع با حفظ تحرک اصابعش، بالفعل متحرک الاصابع نیست یعنی در یکی از زمانها متحرک الاصابع نیست. این، سلب الشیء عن نفسه می شود و باطل می باشد. در اینصورت دلیل، تمام می شود و احتیاج ندارد که دو قیاس آورده شود بلکه با یک قیاس و نتیجه گرفتنِ سلب الشیء عن نفسه، کار تمام می شود.

ص: ۲۴۷

پس بایـد اولاـ قیـد « دائمـا » آورده شود ثانیـا اگر قیـد « بالفعـل » آورده شود بایـد اینطور معنا کنیم « متحرک الاصابع با حفظ متحرک اصابعش اگر بخواهد متحرک الاصابع نباشد سلب الشیء عن نفسه در بعضی زمانها لازم می آید و باطل می شود.

توجه کنیـد: بعیـد نیست در جایی که می توان به دو دلیل تمسک کرد، به یک دلیل تمسک شود به دلیل دیگر تمسک نشود. مصـنف نفرموده دلیـل دیگر وجود نـدارد ایشان می توانست برای تفنن در عبارت در جایی که می خواست دلیل بر صـدق جز اول بیاورد از طریق سلب الشیء عن نفسه جلو برود و در جایی که دلیل بر صدق جز ثانی می آورد از طریق دیگر پیش برود تا دو طریق را افاده کند.

خلاصه: بحث در این بود که عکسِ مشـروطه خاصه و عرفیه خاصه اگر موجبه باشـند، حینیه مطلقه لا دائمه می شود. مشـروطه خـاصه و عرفیـه خـاصه دارای دو جزء بودنـد. عکس آنهـا هم دو جزء دارد. در اینجـا بایـد ثـابت کرد که هم جزء ِ اولِ عکس صحیـح است هم جزء دوم عکس صـحیح است. صادق بودن جزء اول در جلسه قبل بیان شد و گفته شد که اگر صادق نباشـد نقیضش صادق خواهد بود و آن نقیض وقتی با اصل ضمیمه می شد سلب الشی عن نفسه می شد که باطل است. اما صدق جز ثـانی این است: مصـنف قبـل از اینکه صـدق جزء ثـانی را بیان کنـد « لا دوام » را معنا می کنـد. به معنای « لا دوام » در عکس توجه کنید و به معنای « لا دوام » در قضـیه اصل هم توجه کنید. قضیه اصل این بود « کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما ». مراد از « لا دائما »، « لا شـیء » بود گفته می شود « لا شـیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل » این عبارت، معنای « لا دوام » در قضیه اصل است. « لا دوام » در قضیه اصل را وقتی عکس کنید سالبه کلیه می شود.

سپس مصنف دلیل می آورد بر اینکه این « لا دوام » صادق است. دلیل بر صدقش این است که اگر این قضیه صادق نباشد نقیضش صادق است. این نقیض یکبار به جزء اول اصل و یکبار به جزء دوم اصل مرتبط می شود و دو نتیجه گرفته می شود که این دو نتیجه با هم نمی سازند با اینکه دو جزء اولِ اصل با هم ناسازگاری نداشتند.

این نقیض را یکبار به جزء اولِ اصل ضمیمه می کنیم و یکبار به جزء دومِ اصل ضمیمه می کنیم وقتی به جزء اولِ اصل ضمیمه کنیم اینگونه می شود: « کل متحرک الاصابع کاتب دائما »، این نقیضِ جز دومِ عکس است و « کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا » این، جزء اول اصل است. در اینجا لفظ « کاتب » حد وسط است نتیجه می دهد « کل متحرک الاصابع متحرک الاصابع دائما ». سپس همین نقیض را به جزء ثانیِ اصل ضمیمه می کنیم. جزء ثانی اصل « لا ـ شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل » است. نقیض، صغری قرار داده می شود و این قضیه، کبری قرار داده می شود و به اینصورت در می آید:

صغری: « کل متحرک الاصابع کاتب دائما ».

کبری: « لا ـ شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل ». این، معنایِ « لا دوامِ » اصل است. حد وسط، کاتب است که حذف می شود.

نتیجه: « لا شیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع ».

این نتیجه را وقتی با نتیجه ی قبلی ملاحظه کنید اینگونه می شود:

نتیجه قبلی این بود « کل متحرک الاصابع متحرک الاصابع دائما ». نتیجه فعلی این است « لا ـ شیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع ». چه « دائما » و چه « بالفعل » بیاورید این نتیجه ی فعلی با نتیجه قبلی نمی سازد. اگر « دائما » بیاورید در تمام موارد ناسازگارند. اما اگر قید « بالفعل » را بیاورید در بعض موارد ناسازگار است.

ص: ۲۴۹

۱ ــ بیان نحوه تبدیل جهت به عکس مســتوی در قضــیه وجودیه لا دائمه و وجودیه لا ضروریه و وقتیه و منتشره و فعلیه ۲ ــ بیان نحوه تبدیل جهت عکس مســتوی در قضیه ممکنه عامه و ممکنه خاصه/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ــ بیان نحوه تبدیل جهت به عکس مستوی در قضیه وجودیه لا دائمه و وجودیه لا ضروریه و وقتیه و منتشره و فعلیه ۲ ــ بیان نحوه تبدیل جهت عکس مستوی در قضیه ممکنه عامه و ممکنه خاصه/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس مستوی/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

صنفا الوجودیه ای الوجودیه اللادائمه و الوجودیه اللاضروریه (۱)

مصنف الان ۵ قضیه را ذکر می کند و عکس آنها را بیان می کند که عبارتند از وجودیه لا دائمه، وجودیه لا ضروریه، وقتیه، منتشره و فعلیه.

مدعا: اگر این ۵ تا را عکس کنید. جهت آنها فعلیه است. چون این ۴ تا عکس به مطلقه عامه می شوند و خود مطقه عامه هم به مطقه عامه عکس می شود یعنی در مطلقه عامه، عکس و اصل به لحاظ جهت فرقی ندارند هر دو جهتشان فعلیت یا اطلاقِ عام است. اما آن چهار تای دیگر، در اصلشان یک جهت است و در عکسشان جهت دیگر است.

دلیل: اگر عکس صادق نباشد نقیضش صادق خواهد بود. نقیضش با اصل ضمیمه می شود می بینیم سلب شیء عن نفسه واقع می شود که باطل است. پس آنچه که باعث شد این امرِ باطل پیدا شود قضیه اصل نبود چون اصل، صادق بود. صورت قیاس هم مشکل نداشت چون شکل اول و بدیهی الانتاج بود پس مقدمه دیگری از دو مقدمه ی این قیاس کاذب بود که قضیه نقیض عکس است پس خود عکس صادق است.

ص: ۲۵۰

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۷، سطر۱۱، نشر ناب.

بیان مثال: قضیه « کل ج ب »، اصل است. اینکه مصنف مثال به « ج » و « ب » می زند به خاطر این است که هر ماده ای را بخواهید می توانید به جای « ج » و « ب » قرار دهید تا قضیه مورد نظر تشکیل شود. مثلاـ می توان گفت « کل ج ب لا بالضروره ». در عکس کردن، هیچکدام از جهات آورده نمی شود جز « بالفعل ».

توضیح عبارت

صنفا الوجودیه ای الوجودیه اللادائمه و الوجودیه اللاضروریه

« وجودیه » همان قضـیه « فعلیه » یا « مطلقه عامه » است وقتی آن را مقید به « لا دوام » یا « لا ضروره » می کنید اسم « مطلقه » و « فعلیه » برداشـته می شود و به حال آن اسم «وجودیه» گذاشـته می شود. اگر مقید به « لا ضـروره » شد « وجودیه لا ضـروریه » می شود و اگر مقیـد به « لاـ دوام » شـد « وجودیه لا دائمه » می شود ولی قضـیه در هر دو، بالفعل است یعنی جهتش « بالفعل » است که اسم آن را فعلیه یا مطلقه عامه می گـذاریم که دارای قید است و قیدش دو گونه است لذا دو تا وجودیه پیدا می شود یکی وجودیه لادائمه است که قضـیه مطلقه عامه و مقید به « لا دوام » است یکی هم وجودیه لا ضـروریه است که قضـیه مطلقه عـامه و مقیـد به « لاـ ضـرورت » است. مثـل « کل انسان کاتب بالفعل لا دائما » یا « کل انسان کاتب بالفعل لا بالضـروره ». که اولی، وجودیه لا دائمه است و دومی وجودیه لا ضروریه است.

ص: ۲۵۱

و صنفا الوقتیه

قبلا- بیان شد که وقتیه هم بر دو قسم است یکی آن است که مقید به وقت معین است که به آن « وقتیه » گفته می شود و دیگری آن است که مقید به وقت معین نیست که به آن « منتشره » گفته می شود. در هر دو، وقت اخذ شده ولی در یکی وقت، معین است و در دیگری نامعین است. مثلا « کل قمر منخسف وقت الحیلوله بالضروره ». در این قضیه، وقت آن مشخص است یعنی انخساف در وقت حیلولت می شود. مثال دیگر این است « کل انسان متنفسٌ وقتاًمّا بالضروره » که این، منتشره مطلقه است.

این دو قضیه بسیط اند اما اگر قید « لا دائما » آورده شود مرکب می گردد. وقتی مرکب شد قبلا بیان شد که کلمه « مطلقه » از اسم این قضیه حذف می شود و دیگر به آن « وقتیه مطلقه » گفته نمی شود بلکه « وقتیه » گفته می شود و به آن « منتشره مطلقه » گفته نمی شود بلکه « منتشره » گفته می شود. پس وقتیه و منتشره، مطلق اند ولی وقتیه مطلقه و منتشره مطلقه، بسیط اند.

مصنف در اینجا می فرماید « و صنفا الوقتیه » که در شعر، لفظ « مطلقه » نیامده است اگر کسی بگوید ضرورت شعری بوده و نیاورده، می گوییم در شرح شعر هم نیاورده است پس مراد مصنف از « وقتیه »، « وقتیه مرکبه » و « منتشره مرکبه » است. اما چون در تمام قسمت هایی که مصنف، عکس موجهات را ذکر می کند « وقتیه مطلقه » و « منتشره مطلقه » را بیان نمی کند سوال پیش می آید که آیا آنها عکس نداشتند که مطرح نشدند یا ملحق به مطلقه ها شدند؟ اگر عکس نداشتند مصنف باید بیان می کرد چنانچه ممکنَتَین را بیان می کند و می گوید به نظر ابن سینا عکس ندارند و به نظر فارابی عکس دارند. وقتی این نظریات مخالف را بیان می کند معلوم می شود که این دو قضیه را هم باید بیان می کرد زیرا اگر می خواست حذف کند باید ممکنه را هم حذف می کرد. لذا مراد از « صنفا الوقتیه » که « وقتیه » و « منتشره » می باشد فقط مرکبات آنها نیست بلکه بسائط هم اراده شده است اگر قید « مطلقه » می آورد اختصاص به بسیط پیدا می کرد لذا نیاورد.

ص: ۲۵۲

هیچ بعید نیست که مراد از « صنفا » یعنی صنف مرکب و صنف بسیط باشد و مراد از « وقتیه » را هم عام بگیرید تا شامل « وقتیه » و « منتشره » هر دو بشود.

عکسُ ذی الاربع من القضایا هو الفعلیه ای المطلقه العامه

« ذی » در اینجا به معنای « صاحب » نیست بلکه به معنای اسم اشاره است.

ترجمه: عکس این چهار قضیه، قضیه فعلیه « یعنی مطلقه عامه » است.

و ذی لنفسها ای المطلقه العامه عکس لنفسها ایضا

« ذی » در اینجا اسم اشاره است و اشاره به خود فعلیه می کنند.

« ایضا »: همانطور که مطلقه عامه، عکس برای آن چهار تا می باشد برای خودش هم عکس می باشد.

ترجمه: و فعلیه یعنی مطلقه عامه، عکسِ خودش است « یعنی مطلقه عامه به خودش عکس می شود ».

فنقول: کلما صدق کل ج ب باحدی الجهات الخمس لصدق بعض ب ج بالفعل

مصنف باید ۵ مثال بزند ولی یک مثال رمزی می آورد تا بتوان ۵ مثال را در قالب این یک مثال قرار داد. مصنف برای اینکه ۵ مثال را با این یک مثال تطبیق کند گفته « باحدی الجهات الخمس » یعنی « کل ج ب » را بگو اما یکی از جهات خمس را هم کنارش قرار بده.

ترجمه: می گویم هر وقت « کل ج ب » صادق باشد هر آینه « بعض ب ج بالفعل » صادق خواهد بود « که عکس قضیه کل ج ب است یعنی جای حرف ب و ج عوض شده و موجبه کلیه تبدیل به موجبه جزئیه شده است ».

ص: ۲۵۳

اگر بخواهیم مثال واقعی بزنیم به اینصورت گفته می شود « کل انسان کاتب بالفعل لا بالضروره » که وجودیه لا ضروریه است یا « کل انسان کاتب بالفعل لا دائما » که وجودیه لا دائمه است یا « کل انسان متنفسٌ بالضروره وقتاًمّا » که منتشره است یا « کل قمر منخسف بالضروره وقت الحیلوله » که وقتیه است. همه اینها به « بعض ب ج بالفعل » عکس می شود.

و الا لصدق نقیضه و هو لا شیء من ب ج دائما

از اینجا مصنف شروع به استدلال می کند و می گوید اگر این عکس صادق نباشد نقیض این عکس صادق خواهد بود. این عکس، موجبه جزئیه است و جهتش هم بالفعل است اگر موجبه جزئیه را بخواهید نقیض کنید سالبه کلیه می شود و اگر « بالفعل » را بخواهید نقیض کنید « دائمه » می شود. نقیض « بعض ب ج » می شود « لا شی من ب ج ».

و هو مع الاصل ینتج و لا شیء من ج ج

این نقیضِ عکس که « لا شیء من ب ج » می باشد را با اصل که « کل ج ب » بود ضمیمه کنید به اینصورت می شود: « کل ج ب باحدی الجهات » و « لا شیء من ب ج دائما » نتیجه می دهد « لا شی من ج ج » که سلب شیء عن نفسه می شود و باطل می باشد.

و لیس ینعکس ممکنتان عند شیخ هو ابوعلی بن سینا

از بین قضایای موجهه دو قضیه باقی مانده که قبلاً مطرح شده بودند الان باید عکس آنها هم مورد توجه قرار بگیرد یکی ممکنه عامه و یکی ممکنه خاصه است.

ص: ۲۵۴

دربـاره ممکنه عـامه و خـاصه، شـیخ دارای مـذهبی است که به خـاطر آن مـذهب، عکس این دو را اجازه نمی دهـد اما فارابی مذهبِ مقابل دارد که به خاطر آن مذهبِ مقابل، عکس این دو را اجازه می دهد. اصل اختلاف آنها در عکس نیست بلکه در اصل یعنی ممکنه عامه و خاصه است لذا در عکس هم اختلاف کردند.

توضـیح بحث: در هر قضـیه ای موضـوع و محمـول وجـود دارد. موضـوع دارای وصـف عنـوانی است یعنی خود موضوع، یک عنوان است که این عنوان برای ذات وصف می شود. به عبـارت دیگر موضوع، یک ذات است ولی گاهی عنوان آن ذات ذکر می شود مثلاً ـ گفته می شود « کـل کـاتب » که کتابت، عنوان است یا « کل انسان » که انسانیت، عنوان است. در هر دو حالت، آنچه که موضوع می باشد ذات است. « کل کاتب » یعنی کلِ ذاتی که معنون به کتابت باشد و ما از این ذاتِ معنونِ به کتابت، تعبیر به کـاتب می کنیم و « کـل انسان » یعنی کل ذاتی که معنون به انسانیت باشـد و ما از این ذات معنونِ به انسانیت، تعبیر به انسـان می کنیم. فرق بین کـاتب و انسـان این است که « انسـان »، عنوان ذاتی یـا وصف ذاتی است ولی « کاتب »، عنوان ذاتی نیست بلکه عارض خارجی است.

این وصف که انسـانیت و کتـابت است برای آن ذاتی که واقعـا تحتِ این وصف معرفی شـده، ثـابت می شود یعنی وقتی « کل انسـان » گفته می شود مراد، کـل ذاتی است که این صـفت دارد که انسان است یا « کل کاتب » گفته می شود مراد، کل ذاتی اسـت که این صـفت دارد که کـاتب است. تـوجه کنیـد که در اینصـورت در خـود موضـوع، یـک قضـیه درست می کنیـد که اصـطلاحا به آن عقد الوضع گفته می شود که مراد از « عقد »، « قضیه » است و مراد از « وضع »، « موضوع » است یعنی عقدی که از این موضوع گرفته شده.

هر قضیه ای دارای ماده است که گاهی آن ماده ذکر می شود و اسمش را جهت می گذاریم. الان می خواهیم ببینیم جهتِ عقد الوضع چیست؟ آیا « کل ذاتٍ هو انسان بالفعل » است یا « کل ذاتٍ هو انسان بالامکان » است. شیخ اولی را می گوید اما فارابی دومی را می گوید. اگر عقد الوضع، بالفعل باشد قضیه ممکنه، عکس پیدا نمی کند اگر عقد الوضع، بالامکان است قضیه ممکنه، عکس پیدا می کند.

خلاصه: مصنف ۵ قضیه را ذکر می کند و عکس آنها را بیان می کند که عبارتند از وجودیه لا دائمه، وجودیه لا ضروریه، وقتیه، منتشره و فعلیه.ایشان می فرماید اگر این ۵ تا را عکس کنید. جهت آنها فعلیه است. چون این ۴ تا عکس به مطلقه عامه می شوند و خود مطقه عامه هم به مطقه عامه عکس می شود یعنی در مطلقه عامه، عکس و اصل به لحاظ جهت فرقی ندارند هر دو جهتشان فعلیت یا اطلاقِ عام است. اما آن چهار تای دیگر، در اصلشان یک جهت است و در عکسشان جهت دیگر است. دلیل بر آن این است: اگر عکس صادق نباشد نقیضش صادق خواهد بود. نقیضش با اصل ضمیمه می شود می بینیم سلب شیء عن نفسه واقع می شود که باطل است.

از بین قضایای موجهه دو قضیه باقی مانده که قبلاـ مطرح شده بودند الان باید عکس آنها هم مورد توجه قرار بگیرد یکی ممکنه عامه و یکی ممکنه خاصه است.

درباره ممکنه عامه و خاصه، شیخ دارای مذهبی است که به خاطر آن مذهب، عکس این دو را اجازه نمی دهد اما فارابی مذهبِ مقابل دارد که به خاطر آن مذهبِ مقابل، عکس این دو را اجازه می دهد. اصل اختلاف آنها در عکس نیست بلکه در اصل یعنی ممکنه عامه و خاصه است.

ص: ۲۵۶

توضیح بحث این است: در هر قضیه ای موضوع و محمول وجود دارد. موضوع دارای وصف عنوانی است. به عبارت دیگر موضوع، یک ذات است ولی گاهی عنوان آن ذات ذکر می شود مثلاً گفته می شود « کل کاتب » که کتابت، عنوان است یا « کل انسان » که انسانیت، عنوان است. در هر دو حالت، آنچه که موضوع می باشد ذات است. توجه کنید که در اینصورت در خود موضوع، یک قضیه درست می کنید که اصطلاحا به آن عقد الوضع گفته می شود که مراد از « عقد »، « قضیه » است و مراد از « وضع »، « موضوع » است یعنی عقدی که از این موضوع گرفته شده.

هر قضیه ای دارای ماده است که گاهی آن ماده ذکر می شود و اسمش را جهت می گذاریم. الان می خواهیم ببینیم جهتِ عقد الوضع چیست؟ آیا « کل ذاتٍ هو انسان بالفعل » است یا « کل ذاتٍ هو انسان بالامکان » است. شیخ اولی را می گوید اما فارابی دومی را می گوید. اگر عقد الوضع، بالفعل باشد قضیه ممکنه، عکس پیدا نمی کند اگر عقد الوضع، بالامکان است قضیه ممکنه، عکس پیدا می کند.

ادامه بیان تبدیل جهت به عکس مستوی در قضیه ممکنه عامه و ممکنه خاصه/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان تبدیل جهت به عکس مستوی در قضیه ممکنه عامه و ممکنه خاصه/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۲۵۷

و لیس ینعکس ممکنتان عند شیخ هو ابو علی بن سینا (۱)

بحث در عکس موجهات بود، موجهاتی که عکس داشتند ذکر شدند دو تا از موجهات است که مورد اختلاف می باشند یکی ممکنه ی عامه و دیگری ممکنه خاصه است. گفته می شود که شیخ یعنی ابن سینا در این دو مورد، منکر عکس است ولی فارابی مدعی عکس است. این اختلاف بین این دو نفر وجود دارد. سبب انکار شیخ باید بیان شود اما اینکه فارابی چرا عکس را قبول کرده نیاز به توضیح زیادی ندارد.

مرحوم سبزواری سبب انکار شیخ را بیان می کند. در بعضی نوشته ها شاید شرح مطالع آمده که اینطور نیست که شیخ منکر عکس در ممکنتَین باشد بلکه ایشان هم مانند فارابی معتقد به عکس در ممکنتین است. ولی حرف شیخ برای بعضی ها روشن نبوده لذا انکار را به ایشان نسبت دادند. الان حرف مرحوم سبزواری را می خوانیم که ایشان، انکار را به شیخ نسبت داده و سبب انکار هم بیان می شود.

بنده ــ استاد ــ در جلسه قبل « عقد الوضع » را توضیح دادم و بیان کردم خود موضوع در واقع مشیر به یک قضیه است و آن قضیه هم دارای جهت است. پس عقد الوضع دارای جهت است و به عبارت دیگر موضوع دارای جهت است. در قضایای ممکنه، جهت موضوع را ابن سینا فعلیت قرار می دهد « ولی فارابی جهت موضوع را امکان قرار می دهد. الان ما به حرف

فارابی کار نداریم » در اینجا قضیه، ممکنه است یعنی محمول برای موضوع، بالامکان ثابت است اما خود موضوع برای خودش آیا بالامکان ثابت است یا بالفعل ثابت است؟ ابن سینا می گوید بالفعل ثابت است مثلا وقتی گفته می شود « کل انسان کاتب بالامکان » معنایش این است « کلِ انسانِ بالفعل، کاتبٌ بالامکان » نه « کل انسانٍ مطلقا » یا « کل انسان بالامکان و بالقوه » یعنی نمی خواهیم بگوییم نطفه ی انسان که بالقوه امکان است کاتبِ بالامکان است بلکه خود انسان که بالفعل انسان است کاتبِ بالامکان است یعنی بالامکان، کاتب است.

ص: ۲۵۸

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج ۱، ص ۲۷۷، سطر ۱۵، نشر ناب.

پس توجه کنید نسبت محمول به موضوع، امکانی است چون قضیه، قضیه ممکنه است و مفاد قضیه این است که ثبوت محمول برای موضوع، بالامکان است اما درباره ثبوت آن وصفِ عنوانیِ موضوع برای موضوع را ابن سینا می گوید بالفعل است یعنی وقتی گفته می شود « کل انسان کاتب بالامکان » مراد، « کل انسانٍ بالفعل » است نه اینکه مراد « کل انسان » باشد اعم از اینکه بالفعل انسان است یا بالقوه انسان باشد.

نکته: قاعده فرعیت می گوید « ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ، فرع مثبت له است ». اما « مثبت له » چگونه ثبوت داشته باشد؟ آیا ثبوت بالفعل یا ثبوت بالقوه مراد است؟ در این قانون بیان نشده اگرچه ممکن است مراد ثبوت بالفعل باشد.

نکته: مراد از امکان در اینجا می توان امکان استعداد و یا امکان ماهوی باشد ولی چون بحث در کتابت است و کتابت، وجود خاص است حتما باید امکان استعدادی مراد باشد. توجه کنید امکان استعدادی با امکان ماهوی فرق ندارد هر دو از نظر ذات، امکان هستند فرق آنها فرق اضافی است یعنی امکانِ ماهوی بالنسبه الی الوجود المطلق است و امکان استعدادی بالنسبه الی الوجود الخاص است. « ماهیت، ممکن است » یعنی وجود برایش ممکن است « انسان، ممکن است کاتب باشد » یعنی وجود خاصی که وجود کتابت می باشد برایش ممکن است. اینکه می گویند امکان استعدادی با آمدن مستعد له باطل می شود ولی امکان ماهوی باطل نمی شود به خاطر همین فرق مختصری است که بین آنها می باشد.

توجه کنید موضوع، بالفعل شد. محمول « یعنی ثبوت المحمول للموضوع » هم بالامکان شد. این را عکس کنید، آن محمول با بالامکانِ خودش می آید و موضوع می شود. موضوع هم با بالفعلِ خودش می آید و محمول می شود. در اینصورت موضوع، امکانی می شود و محمول، بالفعلی می شود. اگر این را عکس کنید محمول با آن جهتِ امکانی خودش، موضوع قرار می گیرد « چون قبلا- بیان شد که جزء محمول را نمی توان به جای موضوع آورد کلِ محمول را باید جای موضوع قرار داد. » و موضوع با جهتِ بالفعل خودش، محمول قرار می گیرد. قضیه اصل، صادق بود که قضیه « کل انسان بالفعل کاتب بالامکان » بود. یعنی این « بالفعل » آن « بالامکان » را واجد بود، عکس آن هم باید صادق باشد چون اصل و عکس ملازمه در صدق دارند یعنی اگر این صادق بود مستلزم صدقِ آن است پس باید عکس هم صادق باشد. صدق عکس به این معناست که آن موضوعِ بالامکان باید به این محمولِ بالفعل برسد چون در قضیه ی اصل، موضوع، بالفعل بود و محمول، بالامکان بود ولی وقتی آن را عکس کردید موضوع، بالامکان شد و محمول، بالفعل شد و این بالامکان باید آن بالفعل را واجد شود چون محمولش است. در اینصورت می گوییم قضیه ای صادق است که این موضوع، محمول را بگیرد. در اینجا سوال می شود که آیا این بالامکان می تواند آن بالفعل را بگیرد؟ وقتی که بالفعل شود شاید بتواند آن را بگیرد اما وقتی که بالامکان باشد نمی تواند بگیرد چون ممکن است در همان بالامکان بماند و به بالفعل نرسد. پس نمی توان گفت این موضوعِ بالامکان، حتما به محمول رسید تا قضیه، صادق شود. اصل، صادق بود ولی عکس ممکن است صادق باشد و ممکن است صادق نباشد. اگر این موضوعِ بالامکان، بالفعل شد و محمول را بالفعل یافت، قضیه صادق می شود اما اگر بالامکان بود به محمول، نرسیده است و محمول را نگرفته است چگونه می تواند صادق باشد.

این مطلب در مثال « انسان » و « کاتب » ممکن است خیلی روشن نشود مثال را باید عوض کرد و عوض می کنیم که در آن مثال روشن تر می شود.

پس توجه کنید که امکان ممکن است تبدیل به فعلیت نشود و وقتی تبدیل به فعلیت نشد قضیه ی عکس صادق نمی شود بلکه کاذب هم می شود. در اینصورت اصل، صادق است ولی مستلزمِ عکسِ صادق نشده است. پس این عکس، لازم الصدق نیست و عکسی هم که لازم الصدق نباشد عکس نیست لذا ابن سینا می گوید قضیه ممکنه عکس ندارد چون عکسِ صادق ندارد. یعنی اصل، حتما صادق است عکسش حتما صادق نیست بلکه ممکن است صادق باشد و ممکن است صادق نباشد. اما چگونه عکسِ صادق ندارد باید مثال زده شود. مصنف ابتدا مطلب را بیان می کند بعداً مثال می زند. می فرماید: فرض کن یک صفت برای دو نوع ثابت شده باشد ولی برای یکی ثبوتِ بالفعل داشته باشد و برای یکی ثبوتِ بالامکان داشته باشد مثلا زید، هم فرس دارد هم حمار دارد. صفتِ « مرکوبیت لزید »، برای هر دو هست. هم فرس می تواند مرکوب زید باشد هم حمار می تواند مرکوب زید باشد ولی الان اینطور شده که زید فقط سوار بر اسب می شود و آن حمار را برای بارکشی استفاده می کند و سوار بر آن نمی شود.

دقت کنید « مرکوبیت » صفت واحدی است که به هر دو نوع نسبت داده می شود ولی به یک نوع که فرس است بالفعل نسبت داده می شود. و به یک نوع که حمار است بالقوه نسبت داده می شود. حال اگر اینگونه بگویید « کلُّ فرسٍ بالفعل مرکوبُ زیدٍ بالامکان » یعنی هر فرسِ بالفعل، مرکوب زید است بالامکان. چون اگر مرکوبِ بالفعل باشد مرکوبِ بالامکان هم هست. حال این قضیه را عکس کنید می شود « بعضُ مرکوبِ زیدٍ بالامکان فهو فرس بالفعل ». « مرکوبِ زید بالامکان »، حمار است. ترجمه ی این قضیه ی عکس می شود: بعضی حمارها، فرسِ بالفعل اند. این معنا غلط است.

توضیح عبارت

و لیس ینعکس ممکنتان عند شیخ هو ابوعلی بن سینا

ممکنه عامه و ممکنه خاصه عکس نمی شوند نزد شیخ که ابوعلی بن سینا می باشد.

فاقتبس مناطه

« اقتباس » به معنای « اخذ » است. « مناط » به معنای « سبب » است.

ترجمه: مناط و سبب این انکار و نفی را اخذ کن و بگیر.

و هو ان صدقَ الوصف العنوانی علی ذات الموضوع بالفعل

ترجمه: آن مناط این است که صدقِ وصف عنوانی بر ذات موضوع، بالفعل است.

« الوصف العنوانی »: یعنی هر موضوعی را که می آورید موضوع شما در واقع ذات است ولی شما با یک عنوانی آن ذات را افاده می کنید. می گویید انسان یا کاتب. آن عنوان عبارتست از ذات به علاوه یک صفت که به آن صفت، وصف عنوانی گفته می شود مثلا ـ انسان عبارت از ذات با وصف انسانیت است و کاتب عبارت از ذات با وصف کتابت است. هم انسانیت وصف عنوانی می شود هم کتابت وصف عنوانی می شود ولی انسانیت، وصف ذاتی است و کتابت، وصف عارضی است.

صدق وصف عنوانی بر ذات موضوع، بالفعل است یعنی این انسان، انسانِ بالفعل است و آن کاتب، کاتبِ بالفعل است به عبارت دیگر انسانیت برای آن فعلیت دارد و هنوز نطفه نیست که قوه انسانیت را داشته باشد.

مصنف می فرماید مناط انکارِ ابن سینا این مساله است که صدق وصف عنوانی بر ذات موضوع، بالفعل است. همین باعث شده که ایشان انکار کند. وقتی صدقِ وصف عنوانی بر ذات موضوع، بالفعل شد در قضیه ی ممکنه می آییم و می بینیم موضوع، بالفعل می شود و محمول، بالامکان می شود. اگر بخواهیم آن را وارونه کنیم طور دیگر می شود.

ص: ۲۶۱

فلا عکس للممکنه العامه و الخاصه

« فلاـ عکس » تفریع بر این مناط است یعنی چون وصف عنوانی بر ذات موضوع، بالفعل صدق می کند پس عکسی برای ممکنه عامه و خاصه نیست.

لان مفهومهما ان ذات الموضوع یثبت له وصف الموضوع بالفعل و وصف المحمول بالامکان

به خاطر اینکه مفهومِ ممکنه عامه و خاصه، با توجه به این مناطی که ذکر کردیم این می شود که آن ذاتی که موضوع قرار گرفته، وصفی که در موضوع است برای آن ذات، بالفعل ثابت است و وصفِ محمول، برای آن ذات ثابت است بالامکان. در هر قضیه ممکنه ای به همین صورت است.

و مفهوم العکس ان تلك الذات له المحمول بالفعل و وصف الموضوع بالامکان

مفهوم عکس این است که آن ذات برای محمول، بالفعل است و وصف الموضوع، بالامکان است یعنی همان ذاتی که موضوع شده، محمولی که برایش بالامکان ثابت بود الان بالفعل ثابت شده. موضوعی که بالفعل ثابت بود الان بالامکان ثابت شده است.

و من البین ان الاول لا یستلزم الثانی لان الممکن ربما لا یخرج الی الفعل اصلا

روشن است که اول « که اصل بود » مستلزم ثانی « که عکس می باشد » نیست یعنی اگر اول، صدق کند صدق ثانی را که عکس می باشد، لازم ندارد در حالی که قانون در عکس این بود که اگر اولی یعنی اصل، صدق می کرد صدق آن، صدق عکس را لازم داشت. علت اینکه لازم ندارد این است که ممکن چه بسا به سمت فعلیت خارج نشود. یعنی همه بالقوه ها، بالفعل نمی شوند. این حماری که بالامکان، مرکوب است ممکن است بالفعل مرکوب نشود یا محمولی که بالامکان بود شاید بالفعل نشود بنابراین وقتی محمول را که در موضوع قرار دادید آنزمان که محمول بود بالامکان بود الان که در موضوع قرار دادید توقع دارید بالفعل شود و اینچنین نیست که هر بالامکانی، بالفعل شود.

ص: ۲۶۲

و المنبه علی هذا المعنی انه ربما امکن صفه لنوعین ثبت لاحدهما بالفعل دون الآخر

« هـذا المعنی »: یعنی این مطلبی که الان گفتیم یک امر بالامکان، ممکن است بالفعل نشود. می توان مشارٌ الیه را به این مطلب برگردند که اگر اصل صادق شد ممکن است عکس صادق نشود.

ترجمه: بر این معنا یک مطلبی داریم که اگر آن را بگوییم این مطلب را در ذهن ما روشن و واضح می کند.

خلاصه: بحث در عکس موجهات بود، موجهاتی که عکس داشتند ذکر شدند دو تا از موجهات است که مورد اختلاف می باشند یکی ممکنه ی عامه و دیگری ممکنه خاصه است. گفته می شود که شیخ یعنی ابن سینا در این دو مورد، منکر عکس است ولی فارابی مدعی عکس است.

در قضایای ممکنه، جهت موضوع را ابن سینا فعلیت قرار می دهد یعنی محمول برای موضوع، بالامکان ثابت است اما خود موضوع برای خودش آیا بالامکان ثابت است یا بالفعل ثابت است؟ ابن سینا می گوید بالفعل ثابت است مثلا وقتی گفته می شود « کل انسان کاتب بالامکان » معنایش این است « کلِ انسانِ بالفعل، کاتبٌ بالامکان » اما درباره ثبوت آن وصفِ عنوانیِ موضوع برای موضوع را ابن سینا می گوید بالفعل است یعنی وقتی گفته می شود « کل انسان کاتب بالامکان » مراد، « کل انسانٍ بالفعل » است. توجه کنید موضوع، بالفعل شد. محمول « یعنی ثبوت المحمول للموضوع » هم بالامکان شد. این را عکس کنید، آن محمول با بالامکانِ خودش می آید و موضوع می شود. موضوع هم با بالفعلِ خودش می آید و محمول می شود. قضیه اصل، صادق بود که قضیه « کل انسان بالفعل کاتب بالامکان » بود. یعنی این « بالفعل » آن « بالامکان » را واجد بود، عکس آن هم باید صادق باشد چون اصل و عکس ملازمه در صدق دارند. صدق عکس به این معناست که آن موضوعِ بالامکان باید به این محمولِ بالفعل برسد. در اینجا سوال می شود که آیا این بالامکان می تواند آن بالفعل را بگیرد؟ وقتی که بالفعل شود شاید بتواند آن را بگیرد اما وقتی که بالامکان باشد نمی تواند بگیرد چون ممکن است در همان بالامکان بماند و به بالفعل نرسد. پس نمی توان گفت این موضوعِ بالامکان، حتما به محمول رسید تا قضیه، صادق شود. اصل، صادق بود ولی عکس ممکن است صادق باشد و ممکن است صادق نباشد.

ص: ۲۶۳

بیان کلام ابن سـینا در تبدیل جهت به عکس مسـتوی در قضیه ممکنه عامه و ممکنه خاصه/ بیان تحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان کلام ابن سینا در تبدیل جهت به عکس مستوی در قضیه ممکنه عامه و ممکنه خاصه/ بیان تحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و المنبه علی هذا المعنی انه ربما امکن صفه لنوعین ثبت لاحدهما بالفعل دون الآخر (۱)

بحث در این بود که در ممکنتَین بنا بر نظر ابن سینا، عکس وجود ندارد یعنی ممکنه عامه و ممکنه خاصه عکس ندارند. دلیل و مناط کلام ابن سینا این بود که باید در قضایا، وصفِ عنوانی موضوع برای ذات موضوع، بالفعل حاصل باشد نه بالامکان. ولی فارابی معتقد بود که وصف عنوانی برای ذات موضوع، بالامکان حاصل است لذا ایشان قائل به عکس بود. اما بنا بر نظر شیخ، وصف عنوانی باید برای ذات موضوع، بالفعل حاصل شود. توضیح داده شد که به همین جهت، عکس در ممکنه وجود ندارد.

مختصری از مطلب در جلسه قبل توضیح داده شد الان به صورت تفصیلی توضیح داده می شود. در جلسه قبل بیان شد که مثلا اگر گفته شود « کل انسان کاتب بالامکان » مراد، انسانِ بالفعل است. یعنی جهت در موضوع، بالفعل است و جهت در محمول، بالامکان است. این را عکس کنید. در جلسه قبل بنده ــ استاد ــ بیان کردم که اگر عکس کنید جهت ها هم جابجا می شوند ولی توجه کنید که در اینجا جابجایی جهت را نداریم. محمول و موضوع با تمام اجزائشان باید عوض شوند یعنی اگر موضوع و محمول، مرکب یا مقید هستند باید همه آنها با هم عکس شوند یعنی اگر محمول، مرکب است باید جای این مرکب عوض شود و محمول اگر مقید است مطلقِ تنها را نباید جابجا کرد بلکه مطلق به همراه قید باید جابجا شود اما جهت، لازم نیست جابجا شود. آنچه که جابجا می شد موضوع و محمول با تمام قیود بود اما جهت، قیدِ موضوع یا قیدِ محمول نیست لذا جابجا کردنش لازم نیست. این مطلب اشتباه بود که در جلسه قبل بیان کردم « باید جهت هم جابجا شود » بلکه دائما « یعنی چه در اصل و چه در عکس » موضوع قضیه به نظر شیخ، بالفعل است. اینطور نیست که اگر در اصل، بالفعل بود بعداً که عکس کردید جهت، عوض شود. جهت، در عکس هم بالفعل است همانطور که در اصل، بالفعل بود. ابن سینا به طور مطلق می گوید در قضایا، موضوع باید بالفعل باشد و بیان نمی کند که در اصل اینگونه است یا در عکس اینگونه است زیرا در همه قضایا نظرش این است.

ص: ۲۶۴

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۸، سطر۵، نشر ناب.

بعد از اصلاح این اشتباه که در جلسه قبل بیان شده بود مطلب را توضیح می دهیم:

یک قضیه ممکنه داریم و می خواهیم این را عکس کنیم. مصنف ابتدا مطلبی را می گوید و مثال می زند. آن مطلب این است که ممکن است یک صفت برای دو نوع موصوف اثبات شود که یکی از این دو موصوف، این صفت را بالفعل داشته باشد و دیگری، بالامکان داشته باشد. چون می خواهیم قضیه ممکنه درست کنیم آن که این صفت را بالامکان دارد می آوریم نه آن که بالفعل دارد چون آنچه که این صفت را بالفعل دارد، قضیه امکانی با آن نمی سازد بلکه آنچه که بالقوه این صفت را دارد با قضیه امکانی می سازد. مثال به مرکوبیت زید زده شد و آن، صفتی است که هم برای فرس ممکن است هم برای حمار ممکن است ولی این مرکوبیتی که ممکن است برای فرس بالفعل شده یعنی زید همیشه بر فرس سوار می شود. پس « مرکوبیت لزید »، صفتی است که برای فرس، بالفعل شده اما هیچ وقت بر حمار سوار نشده اگر چه می تواند سوار شود. پس « مرکوبیت لزید » که صفت حمار قرار گرفته صفت امکانی است نه صفت بالفعل.

اگر بخواهیم « مرکوبیت » که صفت است را محمول قرار دهیم چون قضیه را می خواهیم ممکنه بگیریم باید موضوع را نوعی قرار دهیم که مرکوبِ بالفعل نیست چون اگر موضوع، « کل فرس مرکوب لزید » باشد باید بالفعل بگوییم نه بالامکان. یعنی قضیه ممکنه تشکیل داده می شود. قضیه ممکنه در صورتی تشکیل می شود که آن نوعی که این صفت را بالامکان دارد موضوع قرار داده شود و گفته شود « کل حمار فهو مرکوب لزید بالامکان ».

پس قضـیه ای که در اصل تشـکیل می شود در آن قضـیه، نوعی آورده شده که بالامکان، این صـفت را دارد. وقتی عکس هم بخواهید بکنید به همینصورت است و اینطور گفته می شود: « بعضُ مرکوب زیدٍ فهو حمار ». اما اصل قضـیه به اینصورت بود « کـل حمـار فهو مرکوب زیـد ». این عکس و اصـل بـا قطع نظر از جهت بود حـال جهت را می آوریم و می گوییم « کل حمار بالفعل فهو مرکوب زیـدٍ بالامکان » این قضـیه، صادق است یعنی آنچه که حمارِ بالفعل است، مرکوب زیـد است بالامکان. اما آن را عکس کنیـد می شود « کـل مرکوب لزیـد بالفعـل فهو حمار بالامکان » این غلط است چون مرکوب لزیـد بالفعل، فرس است لـذا قضـیه به اینصورت می شود « کـل فرس فهو حمـار بالامکـان » یعنی این نوع تبـدیل به نوع دیگر می شود و این غلط است. و لـذا نتیجه گرفته می شود که ممکنه عـامه یـا خـاصه، عکس نـدارد. مصـنف این موضع را که یک وصف و دو نوع را داریم و آن وصـف برای یـک نوع، بالفعـل است و برای نوع دیگر بـالقوه است را، منبّه قرار می دهـد. منبّه به این معنـاست که ذهن ما را تنبیه می کند بر اینکه ممکنه، عکس ندارد. توجه کردید که مصـنف برای اثبات این مطلب که ممکنه، عکس ندارد استدلال نکرده بلکه مثال آورده است ولی در واقع یک نوع استدلالی هم کرد ولی این استدلال را با مثال تبیین کرد.

توضیح عبارت

و المنبه علی هذا المعنی انه ربما امکن صفهٌ لنوعین ثبت لاحدهما بالفعل دون الآخر

ص: ۲۶۶

« هـذا المعنی »: اگر به صـورت کلی بخـواهیم معنـا کنیم مشـارٌ الیه می شود « اینکه ممکنه دارای عکس نیست ». اگر بخواهیم جزئی معنـا کنیم اینگونه می شود « اگر موضوع، بالفعـل باشـد و محمول، بالامکان باشـد نمی توانیم عکس داشـته باشـیم و در قضایای ممکنه اینچنین است که موضوع، بالفعل است و محمول، بالامکان است پس باید عکس نداشته باشد ».

ترجمه: منبّه بر این معنا این است که صفتی « مثل مرکوبیت لزید » برای دو نوع « مثل فرس و حمار » ممکن است « ولی این امرِ ممکن در یکی از این دو نوع که فرس است به فعلیت رسـید لـذا فرس، مرکوب بالفعـل است و در دیگری یعنی حمار به همان امکانِ سابق باقی مانـده و به فعلیت نرسـیده لـذا حمار، مرکوبِ بالامکان است » اما این صـفت به این نحوه ثابت شـده که برای یکی از این دو نوع، بالفعل ثابت شده و برای دیگری، بالفعل ثابت نشده « همان بالامکانی که از ابتدا بوده، هنوز هم هست ».

فما صَدَق علیه النوع الثانی صدق علیه الوصفُ بالامکان

هر چیزی کـه نـوع ثـانی « یعنی حمـار » بر آن، صـدق می کنـد « یعنی هر چیزی کـه حمـار باشـد بالفعـل » آن وصـف « یعنی مرکوبیت لزیـد » بر آن صـدق می کنـد ولی صـدقش بالامکـان است « یعنی نمی گوییم بالفعـل مرکوب است بلکه می گوییم بالامکان، مرکوب است ».

و لا یصدق فی النوع الثانی بالامکان علی ما صدق علیه الوصف بالفعل

« بالامکان » قید برای « النوع الثانی » نیست بلکه قید برای « صدق » است.

حال اگر بخواهید این قضیه را عکس کنید، نوع ثانی که موضوع بود، محمول می شود و آن صفت، موضوع می شود. البته صفتِ بالفعل، موضوع می شود. صفتِ بالفعل، با آن نوعِ بالفعل متحد است پس به جای صفتِ بالفعل، « یعنی مرکوب لزید »، نوعِ بالفعل « یعنی فرس » را قرار دهید. موضوع، فرس می شود که مرکوبِ زیدِ بالفعل است و محمول، حمار می شود و قید بالامکان می آید یعنی این حمل، امکانی است به عبارت دیگر حمل حمار بر فرس، ممکن است در حالی که ممکن نیست. از اینجا کذب قضیه روشن می شود.

ترجمه: در عکس، صدق نمی کند نوع ثانی « یعنی حمار » بالامکان بر موضوع که « ما صدق علیه الوصف بالفعل » می باشد « که مراد، مرکوب لزید بالفعل می باشد که همان فرس است ».

نکته: مراد از صدق، در مقابل کذب نیست بلکه به معنای اطلاق و حمل است یعنی اگر عکس کنید لازم می آید که آن نوع ثانی را به نحو امکان حمل کنید بر « ما صدق علیه الوصف بالفعل » که نوع دیگر یعنی فرس است.

لان کلَّ ما صدق علیه الوصف بالفعل هو النوع الاول

کتاب سنگی « کل ما » را به صورت « کلما » نوشته که صحیح نیست چون اگر به اینصورت باشد سور موجبه کلیه شرطیه می شود و در اینجا بحث از سور نیست.

مصنف می فرماید « کل ما صدق علیه الوصف بالفعل » را می خواهید موضوع قرار دهید که همان نوع اول است که فرس باشد ولی نوع دوم بر نوع اول حمل نمی شود حتی بالامکان هم حمل نمی شود پس نوع ثانی بر « ما صدق علیه الوصف »، صدق نمی کند.

ص: ۲۶۸

مصنف در این عبارت می فرماید « کل ما صدق علیه الوصف بالفعل » که تکرار عبارت قبلی است.

مثلاـ المرکوبیه لزید ممکن للفرس و الحمار و ثابت بالفعل للفرس فقط فیصدق کل حمار مرکوب زید بالامکان و لا یصدق بعض مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان العام الذی هو اعم الجهات

مصنف تا اینجا به صورت کلی بحث کرد اما از اینجا مثال می زند تا بحث روشن تر شود.

ترجمه: مثلاـ « مرکوبیت لزید » صفتی است که برای هر دو نوع یعنی فرس و حمار ممکن است ولی برای فرس فقط، بالفعل است « اما برای حمار، بالفعل نیست بلکه بالقوه و بالامکان است » چون اینگونه است پس قضیه ی اصل یعنی « کل حمار ــ یعنی کل حمار بالفعل ــ مرکوب زید بالامکان » صدق می کند « توجه می کنید که این قضیه صحیح است چون بیان نکرده که حمار، بالفعل مرکوب زید است بلکه گفته: ممکن است حمار، مرکوب زید شود. این صحیح است چون حمار ممکن است مرکوب شود اگر چه مرکوب نشده است » ولی قضیه ی « بعض مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان العام » صادق نیست « یعنی صدق نمی کند بعضِ از آنهایی که بالفعل، مرکوب زیدند ــ یعنی بعضی از فرسها ــ حمار باشند بالامکان العام، یعنی نمی توان گفت بعضی از فرسها، بالامکان حمار هستند بلکه هیچکدام از آنها حمار نیست زیرا بین آنها تباین است ».

« الذی هو اعم الجهات »: صفتی است که مشعر به علیت است یعنی می خواهد بحث را عام کند. بحث ما در امکان عامِ تنها نبود هم امکان عام مربوط به بحث ما هست هم امکان خاص مربوط به بحث ما هست. مصنف می فرماید اگر امکان عام، صدق نکرد با توجه به اینکه اعم الجهات است بقیه که اخص اند به طریق اولی صدق نمی کنند به عبارت دیگر اگر اعم صدق نکند اخص صدق نمی کند مثلاـ اگر در اتاق، حیوان نبود نمی توان گفت انسان هست. در اینجا نه تنها امکانِ خاص صدق نمی کند ضرورت و دوام هم صدق نمی کند یعنی نمی توان گفت « بعضی اسبها بالضروره یا بالدوام، حمارند » یا « بعض اسبها فی وقتٍ مّا یا در یک وقت معین، حمارند » وقتی امکانِ عام که اعم الخاص است صدق نکرد آن خاص ها هم هیچکدام صدق نمی کنند. پس این قضیه عکس، با هر جهتی که بیاید کاذب است. اگر با یک جهت، صادق باشد می گفتیم عکسِ ممکنه عامه، این قضیه با این جهت می شود. لذا نمی توان هیچ قضیه موجهه ای را عکسِ این اصل قرار داد نه ممکنه ی عامه و نه ممکنه ی خاصه.

پس عکس ممکنه ی عامه، همیشه قضیه ی کاذب می شود عکس ممکنه ی خاصه هم همینطور است و چون عکس در فرضِ صدقِ اصل نباید کاذب شود باید گفت ممکنه ی عامه و خاصه اصلا عکس ندارند.

لِصدق قولنا: لا شیء من مرکوب زید بالفعل حمار بالضروره

به چه علت این عکس، کاذب است؟ مصنف می فرماید به علت اینکه نقیضش صادق است.

ترجمه: به خاطر صدق قول ما که می گوییم « لا شیء من مرکوب زید بالفعل حمار بالضروره ».

اذ کل مرکوب زید بالفعل فهو فرس و لا شیء من الفرس بحمار بالضروره

ترجمه: « چرا این قولِ ما صادق است؟ »زیرا هر مرکوبِ زیدِ بالفعل، فرس است « این، یک مقدمه است. مقدمه دیگر این می باشد ». و هیچ شیئی از فرس، حمار نیست بالضروره « نتیجه گرفته می شود لا شیء من مرکوب زید بالفعل بحمار بالضروره ».

توجه کنید که قضیه « لا شیء من مرکوب زید بالفعل بحمار بالضروره » نتیجه ی یک قیاس شد و چون قیاس، صحیح است. پس این نتیجه هم صحیح است. اگر این نتیجه، صحیح است نقیضش که همان عکس می باشد باطل است.

و اما المعلم الثانی الفارابی فعنده صدق الوصف العنوانی علی ذات الموضوع بالامکان و لهما العکس عنده

« الفارابی » بدل یا بیان برای « المعلم الثانی » است.

« بالامکان » قید « صدق » است یعنی این صدق، بالامکان است.

تا اینجا قول شیخ نقل شد و معلوم گردید برای ممکنتین عکسی نیست اما نظر فارابی این است که او عقد الوضع را در تمام قضایا، بالامکان می داند از جمله در همین قضایایی که مورد بحث ما می باشد. باید الان بررسی کرد که اگر عقد الوضع، بالامکان گرفته شود چگونه می شود؟

ص: ۲۷۰

اصل قضیه این است « کلّ حمار بالامکان، مرکوب زید بالامکان ». در نظر فارابی، هم محمول و هم موضوع با قید « بالامکان » می آید ولی در نظر شیخ، موضوع با قید « بالفعل » می آید اگر این قضیه را عکس کنید اینطور می شود « بعض مرکوب زیدٍ بالامکان فهو حمار بالامکان ». توجه کنید که « بعض مرکوب زید بالامکان » همانطور که فرس را شامل می شود حمار را هم شامل می شود بنابراین نمی توان « مرکوب زید بالامکان » را تطبیق بر « فرس » کرد تا قضیه، کاذب شود بلکه بر حمار هم تطبیق می شود لذا همانطور که قضیه ی اصل صادق است قضیه ی عکس هم صادق است در نتیجه می توان گفت بنابر نظر فارابی ممکنه ی عامه یا ممکنه ی خاصه دارای عکس است.

ترجمه: اما معلم ثانی فارابی، نزد او وصف عنوانی بر ذاتِ موضوع، بالامکان صدق می کند و « اگر، بالامکان است پس » برای هر دو عکس حاصل است نزد فارابی.

تا اینجا بحث در موجبات بود الان می خواهد وارد سوالب شود و عکس سوالب را توضیح دهد.

خلاصه: بحث در این بود که در ممکنتَین بنا بر نظر ابن سینا، عکس وجود ندارد یعنی ممکنه عامه و ممکنه خاصه عکس ندارند. دلیل و مناط کلام ابن سینا این بود که باید در قضایا، وصفِ عنوانی موضوع برای ذات موضوع، بالفعل حاصل باشد نه بالامکان. ولی فارابی معتقد بود که وصف عنوانی برای ذات موضوع، بالامکان حاصل است لذا ایشان قائل به عکس بود. مثال به مرکوبیت زید زده شد و آن، صفتی است که هم برای فرس ممکن است هم برای حمار ممکن است ولی این مرکوبیتی که ممکن است برای فرس بالفعل شده یعنی زید همیشه بر فرس سوار می شود اما هیچ وقت بر حمار سوار نشده اگر چه می تواند سوار شود. پس « مرکوبیت لزید » که صفت حمار قرار گرفته صفت امکانی است نه صفت بالفعل. اگر بخواهیم « مرکوبیت » که صفت است را محمول قرار دهیم چون قضیه را می خواهیم ممکنه بگیریم باید موضوع را نوعی قرار دهیم که مرکوبِ بالفعل نیست. وقتی عکس هم بخواهید بکنید به همینصورت است و اینطور گفته می شود: « بعضُ مرکوب زیدٍ فهو حمار ». اما اصل قضیه به اینصورت بود « کل حمار فهو مرکوب زید ». این عکس و اصل با قطع نظر از جهت بود حال جهت را می آوریم و می گوییم « کل حمار بالفعل فهو مرکوب زیدٍ بالامکان » این قضیه، صادق است. اما آن را عکس کنید می شود « کل مرکوب لزید بالفعل فهو حمار بالامکان » این غلط است. و لذا نتیجه گرفته می شود که ممکنه عامه یا خاصه، عکس ندارد.

تا اینجا قول شیخ نقل شد و معلوم گردید برای ممکنتین عکسی نیست اما نظر فارابی این است که او عقد الوضع را در تمام قضایا، بالامکان می داند. باید الان بررسی کرد که اگر عقد الوضع، بالامکان گرفته شود چگونه می شود؟

اصل قضیه این است « کلّ حمار بالامکان، مرکوب زید بالامکان ». در نظر فارابی، هم محمول و هم موضوع با قید « بالامکان » می آید ولی در نظر شیخ، موضوع با قید « بالفعل » می آید اگر این قضیه را عکس کنید اینطور می شود « بعض مرکوب زیدٍ بالامکان فهو حمار بالامکان ». توجه کنید که « بعض مرکوب زید بالامکان » همانطور که فرس را شامل می شود حمار را هم شامل می شود بنابراین نمی توان « مرکوب زید بالامکان » را تطبیق بر « فرس » کرد تا قضیه، کاذب شود بلکه بر حمار هم تطبیق می شود لذا همانطور که قضیه ی اصل صادق است قضیه ی عکس هم صادق است در نتیجه می توان گفت بنابر نظر فارابی ممکنه ی عامه یا ممکنه ی خاصه دارای عکس است.

بیان قضایای سوالبی که دارای عکس هستند/ بیان عکس سوالب/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان قضایای سوالبی که دارای عکس هستند/ بیان عکس سوالب/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و بعد الفراغ من الموجهات الموجبات التی تنعکس شرعنا فی السوالب الکلیه من الموجهات (۱)

ص: ۲۷۲

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۹، سطر۱، نشر ناب.

بحث در عکس موجهات بود. موجبات بیان شدند و عکس آنها گفته شد الان به سوالب رسید و بیان می کند بعضی از سوالب عکس دارند و بعضی ها ندارند.

آنهایی که عکس دارند بیان می کنیم عکس آنها چیست و چرا چنین عکسی دارند؟ آنهایی هم که عکس ندارند بیان می کنیم که چرا عکس ندارند؟

پس در اینجا ۴ بحث می شود:

بحث اول: بعضی سوالب عکس دارند و عکس آنها بیان می شود.

بحث دوم: دلیل بر اینکه عکس آنها اینگونه است.

بحث سوم: بعضی سوالبی که عکس ندارند بیان می شود.

بحث چهارم: دلیل بر اینکه چرا عکس ندارند.

مطلب دیگری در تمام موجهات هست که توضیح داده نشده است. ما وقتی عکسِ یک موجهه را ذکر می کردیم دلیل بر آن اقامه می کردیم و می گفتیم این عکس، صحیح است یعنی همانطور که اصل، صادق است این هم صادق است. از این طریق می فهمیم که عکس، صحیح است. ممکن است عکس های دیگر هم صحیح باشد یا ممکن است بعضی عکسها فاسد باشند. ما به اینها رسیدگی نمی کردیم مثلا می گفتیم عکسِ فلان قضیه، قضیه ی مطلقه عامه است و ثابت می کردیم که مطلقه ی عامه می تواند عکس باشد اما چرا عکسِ آن، ضروریه یا ممکنه ی عامه یا ... نیست را بیان نمی کند. فقط یک عکس آورده می شد و دلیل برای آن ذکر می شود. این مطلب در کتب مطوله می آید که که مثلا عکسِ ممکنه ی عامه را امتحان می کنند که احتمال دارد ضروریه باشد یا دائمه باشد یا مطلقه عامه باشد. همه اینها رد می شود فقط یکی باقی می ماند و آن یکی به عنوان عکس پیشنهاد می شود و اثبات می گردد که می تواند عکس باشد. ما در بیانات خودمان این بحث را نمی کردیم. در اینجا هم همینگونه است که یک عکسی مطرح می شود. سوال می شود که چرا این عکس را مطرح کردید؟ دلیل برای آن می آورد. محتملات دیگر را رسیدگی نمی کند و به سراغ احتمالات دیگر نمی رود.

ص: ۲۷۳

تا اینجا عکسِ موجهاتِ موجبه بیان شد بعضـی از آنها عکس داشتند و بعضی « مثل ممکنه عامه و ممکنه خاصه طبق نظر شیخ » نداشـتند. الان می خواهد سوالب را مطرح کند. ابتدا آنهایی که قابل عکس هستند مطرح می شود و عکس آنها توضیح داده می شود امـا آنهـایی که عکس ندارنـد فقـط اشاره می شود به اینکه عکس ندارنـد برای یکی از آنها دلیل آورده می شود که چرا عکس ندارد مابقی هم به همان دلیل اکتفا می شود.

در بین سوالب، شـش تا از آنها عکس دارند. ۷ تا عکس ندارنـد. ابتدا آن شـش تایی که عکس دارند بیان می شود. دو دائمه یعنی ضـروریه و دائمه عکس دارنـد. مصـنف تعبیر به « دائمتـان » می کنـد. مـا قبلا دو دائمه نـداشتیم. اینکه مصـنف تعبیر به « دائمتان » می کند از باب تغلیب است چون در قبل، ضروریه و دائمه بیان شد و در ضرورت دوام بود در دائمه هم دوام بود لذا « دائمـه » غلبه داده شـد و از هر دو تعـبیر به « دائمه » شـد و لفـظ « دائمتـان » آورده شـد. دو قضـیه ی دیگر که عکس دارنـد « عامتان » هسـتند که مراد « مشروطه عامه » و « عرفیه عامه » است. دو قضیه ی دیگر که عکس دارند « خاصتان » هستند که مراد « عرفیه خاصه » و « مشروطه خاصه » است.

بیان عکس دائمتان: عکس دائمتان، دائمه است.

نکته: توجه کنیـد که بحث در سـالبه کلیه است و به سـالبه جزئیه نمی پردازد چون سـالبه جزئیه مطلقا عکس نـدارد یعنی نه در موجهـات عکس دارد نه در غیر موجهـات عکس دارد لـذا به سـالبه جزئیه پرداخته نمی شـود. پس مثالهـایی که زده می شـود سـالبه کلیه است. فقـط در یـک جـا سـالبه جزئیه، عکس قرار داده می شـود نه اینکه بگوییم سـالبه جزئیه عکس دارد. در آنجا توضیح داده می شود که چرا سالبه جزئیه، عکس قرار داده شده است.

ص: ۲۷۴

بیان مثال برای ضروریه و دائمه: « لاشی من الجماد بحیوان بالضروره او بالدوام ». این قضیه که سالبه کلیه است را اگر عکس کنید عکس هم سالبه کلیه است و به اینصورت می شود « لا۔ شیء من الحیوان بجماد دائما ». این عکس، صادق است چون اگر صادق نباشد باید نقیض عکس، صادق باشد. نقیض عکس وقتی به اصل ضمیمه شود نتیجه ی خلاف گرفته می شود. می فهمیم که نقیض عکس باطل بوده. پس خود عکس، حق بوده است. نقیض عکسِ قضیه ی « لا شیء من الحیوان بجماد » می شود « بعض الحیوان جماد ». لفظ « دائما » هم « بالفعل » می شود. پس قضیه به اینصورت در می آید « بعض الحیوان جماد بالفعل ». نمی گوییم این قضیه صادق است یا کاذب است بلکه آن را ضمیمه به اصل می کنیم و می گوییم « بعض الحیوان جماد » و « لا شیء من الجماد بحیوان بالضروره او بالدوام ». لفظ « جماد » که حد وسط بود حذف می شود نتیجه گرفته شود « لیس بعض الحیوان حیوان » که سلب شیء از خودش می شود و این باطل است. این بطلان از صورتِ شکل، نیامده از کبرای شکل که اصل بوده، نیامده است چون اصل هم صادق فرض شد. پس باید از صغری یعنی نقیضِ عکس باشد. نقیض عکس کاذب می شود و خود عکس، صادق می شود. در مابقی بحث ها به همین صورت استدلال آورده می شود.

توضیح عبارت

و بعد الفراغ من الموجهات الموجبات التی تنعکس شرعنا فی السوالب الکلیه من الموجهات

ص: ۲۷۵

ترجمه: بعد از فراغ از موجهاتِ موجباتی که عکس می شوند « چون همه موجهاتِ موجبه عکس نمی شدند. آنهایی که عکس می شدند را بیان کردیم و فارغ شدیم » شروع کردیم در سوالب کلیه از موجهات « نه سوالب جزئیه چون آنها دارای عکس نیستند تا موجهاتِ آنها رسیدگی شود ».

فقلنا: فی سالبٍ ای فی عقد سالب کلی دائمتان عکسهما دائمه

ترجمه: در سالب یعنی در قضیه سالبه کلی، دو دائمه، عکسشان دائمه است.

در شعر آمده « دائمتان دائمه ». چون بحث در عکس است لذا تعبیر به « دائمتان عکسهما دائمه » می کند.

و عامتان عکسهما عرفیه عمِّمه

بیان عکس عامتان « یعنی مشروطه عامه و عرفیه عامه »: عکسِ این دو عرفیه عامه است.

بیان مثال برای مشروطه عامه و عرضیه عامه: « بالضروره او بالدوام لا شیء من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا ». وقتی این را عکس کنید تبدیل به عرفیه عامه می شود یعنی « بالدوام لا شیء من ساکن الاصابع بکاتب مادام ساکن الاصابع ».

« عمِّمه »: صیغه امر از باب تفعیل است. « هاء » در آن هاء وقف است یا ضمیر است و به « عرفیه » برمی گردد که به اعتبار « عقد » ضمیر را مذکر آورده است. هر دو احتمال دارد.

هذا التفعیل للنسبه

باب تفعیل معانی مختلف دارد مثل تعدیه و نسبت و ... . در اینجا می فرماید باب تفعیل برای نسبت است و معنای نسبت را افاده می کند یعنی عرضیه ای که منسوب به عام بودن است.

و فتح المیم الثانی من باب اضرب عنک الهموم و طارقها

ص: ۲۷۶

« عَمِّمَه » صیغه امر است و صیغه امر آخرش مفتوح نیست بلکه ساکن است علت اینکه در اینجا مفتوح شده چه می باشد؟ می فرماید قبلا « عَمِّمَن » بوده که نون تاکید خفیفه داشته سپس نون افتاد و فتحه به جای خودش باقی ماند.

ترجمه: و فتح میم ثانی از باب « اضربَ عنكَ الهموم و طارقَها » است.

توجه کنید در این مثال تعبیر به « اضربَ » به فتح باء می شود نه به سکون باء چون در اصل، « اضربَن » با نون تاکید خفیفه بوده است.

« طارقها » بدل برای « الهموم » است که مفعول « اضرب » است و به معنای کوبنده می باشد.

ترجمه ی این مثال می شود: بردار از خودت هموم را آن هم کوبنده های آنها.

خصّهما ای الخاصتان عکسهما عرفیه لادائمه فی البعض ای تکون جزئیه

« الف » در « خصهما » به خاطر ضرورت شعری افتاده است یعنی در اصل « خاصهما » است.

بیان عکسِ خاصتان « که عبارت از عرفیه خاصه و مشروطه خاصه است »: عکس این دو عرفیه لادائمه فی البعض است. یعنی عکس این دو، عرفیه است ولی عرفیه ای که مقید به لا دوام است اما لا دوامش، جزئی است نه کلی. به قول مصنف، « لا دوام فی البعض » است.

ترجمه: خاصه ی این دو « یعنی خاصه ی این دو عامه » یعنی خاصتان « که عبارت از عرفیه خاصه و مشروطه خاصه است » عکس این دو عرفیه لادائمه فی البعض است.

« ای تکون جزئیه »: یعنی « لا دوامش » جزئی است.

بیان مثال برای عرضیه خاصه و مشروطه خاصه: همان مثالی که در مشروطه عامه و عرفیه عامه گفته شد را بیاورید و مقید به « لا دوام » کنید:

« بالضروره او بالدوام لا شیء من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا » تا اینجا این قضیه، مشروطه عامه و عرضیه عامه است اما اگر قید « لا دائما » را به آخر آن اضافه کنید تبدیل به مشروطه خاصه و عرفیه خاصه می شود. حال این قضیه را اگر عکس کنید قضیه ی اول به اینصورت می شود « بالدوام لا شیء من ساکن الاصابع بکاتب مادام ساکن الاصابع » و قضیه دوم « یعنی لاـ دائما » هم آورده می شود که اشاره دارد به یک جزئیه و به اینصورت گفته می شود: می دانید که « لا دوام » اشاره به یک قضیه مطلقه عامه دارد که این قضیه در سلب و ایجاب مخالفت کند و در جزئیت و کلیت، موافق باشد.

پس عکس عرفیه خاصه و مشروطه خاصه، عرفیه ی عامه شد که مقید به « لا دوام » شود و از عام بودن در بیاید و عرفیه ی خاصه شود اما نه عرفیه ی خاصه ی معمولی بشود زیرا « لا دائما » در اینجا اشاره به « لا دوام » در جاهای دیگر ندارد. اما در جاهای دیگر که « لا دوام » در سالبه کلیه می آمد باید موجبه کلیه می بود ولی در اینجا « لا دوام »، موجبه جزئیه است چون موجبه جزئیه صدق می کند.

توجه کنید معنای « لا دائما » در این مثالی که گفته شد یعنی در قضیه اصل به معنای « کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل » است. اما در عکس، « لاـ دوام » به صورت موجبه جزئیه می شود. قضیه عکس این بود « لاـ شیء من ساکن الاصابع بکاتب مادام ساکن الاصابع لا دائما ». قسمتِ اولِ اصل، سالبه کلیه بود در عکس هم سالبه کلیه است. اما قسمت دوم عکس باید موجبه کلیه شود ولی موجبه جزئیه شده است به اینصورت « بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل ».

ص: ۲۷۸

و الکل بخلفٍ قائمه

دلیل بر صدق عکس در این شش مورد را مصنف بیان می کند و می فرماید تمام این ۶ ادعای ما به وسیله خلف و با قیاس خلف برپا هستند. قیاس خلف به اینصورت است اگر این ـ یعنی عکس ـ صادق نباشد نقیضش صادق است لکن نقیض، کاذب است پس این عکس صادق است.

ترجمه: تمام این عکس هایی که ادعا شدند به وسیله قیاس خلف، قائم هستند و برپا هستند و تمام هستند.

ای بیان الخلف ان نقیض العکس منضمّا مع اصل له بحیث صار قیاسا انتج ما ای نتیجه قد امتنع کما مر فی الامثله

« انتج » خبر « انّ » است.

ترجمه: بیان خلف این است که نقیضِ عکس را در حالی که منضم شود با اصلی که برای عکس بوده به طوری ضمیمه شود که قیاس تشکیل دهد « یعنی هر طور ضمیمه کردی و کنار یکدیگر گذاشتی کافی نیست بلکه باید موجبه ی آن، صغری قرار بگیرد و کلیه ی آن، کبری قرار بگیرد » نتیجه می دهد نتیجه ای را که ممتنع و باطل است همانطور که در امثله گذشت.

فهذه ستٌ من السوالب الکلیه الموجهه

شش تا از سالبه های کلیه، موجهه بود و گفتیم عکس دارند. همانطور که گفتیم « فالست من سوالب کلیه انعکست » اما ۷ قضیه عکس ندارند که در جلسه بعد بیان می شوند.

خلاصه: بحث در عکس موجهات بود. موجبات بیان شدند و عکس آنها گفته شد الان به سوالب رسید و بیان می کند بعضی از سوالب عکس دارند و بعضی ها ندارند.

ص: ۲۷۹

در بین سوالب، شش تا از آنها عکس دارند. ۷ تا عکس ندارند. ابتدا آن شش تایی که عکس دارند بیان می شود که عبارتند از: دو دائمه یعنی ضروریه و دائمه. دو قضیه ی دیگر که عکس دارند « عامتان » هستند که مراد « مشروطه عامه » و « عرفیه عامه » است. دو قضیه ی دیگر که عکس دارند « خاصتان » هستند که مراد « عرفیه خاصه » و « مشروطه خاصه » است. عکس دائمتان، دائمه است. مثل: « لاشی من الجماد بحیوان بالضروره او بالدوام ». این قضیه که سالبه کلیه است را اگر عکس کنید عکس هم سالبه کلیه است و به اینصورت می شود « لا ـ شیء من الحیوان بجماد دائما ». این عکس، صادق است چون اگر صادق نباشد باید نقیض عکس، صادق باشد. نقیض عکس وقتی به اصل ضمیمه شود نتیجه ی خلاف گرفته می شود. می فهمیم که نقیض عکس باطل بوده. پس خود عکس، حق بوده است.

عکس عامتان « یعنی مشروطه عامه و عرفیه عامه »، عرفیه عامه است. مثل: « بالضروره او بالدوام لا شیء من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا ». وقتی این را عکس کنید تبدیل به عرفیه عامه می شود یعنی « بالدوام لا شیء من ساکن الاصابع بکاتب مادام ساکن الاصابع ».

عکسِ خاصتان « یعنی عرفیه خاصه و مشروطه خاصه است »، عرفیه لادائمه فی البعض است. یعنی عکس این دو، عرفیه است ولی عرفیه ای که مقید به لا ـ دوام است اما لا دوامش، جزئی است نه کلی. به قول مصنف، « لا دوام فی البعض » است. مثل: « بالضروره او بالدوام لا شیء من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا » تا اینجا این قضیه، مشروطه عامه و عرضیه عامه است اما اگر قید « لا دائما » را به آخر آن اضافه کنید تبدیل به مشروطه خاصه و عرفیه خاصه می شود. حال این قضیه را اگر عکس کنید قضیه ی اول به اینصورت می شود « بالدوام لا شیء من ساکن الاصابع بکاتب مادام ساکن الاصابع » و قضیه دوم « یعنی لا ـ دائما » هم آورده می شود که اشاره دارد به یک جزئیه و به اینصورت گفته می شود: می دانید که « لا دوام » اشاره به یک قضیه مطلقه عامه دارد که این قضیه در سلب و ایجاب مخالفت کند و در جزئیت و کلیت، موافق باشد.

ص: ۲۸۰

بیان قضایای سوالبی که دارای عکس نیستند/ بیان عکس سوالب/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قضایای سوالبی که دارای عکس نیستند/ بیان عکس سوالب/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

و ما لها اللیسیه ای لیس لها عکس (۱)

بحث در عکس سوالب بود. شش سالبه بیان شدند که دارای عکس می باشند و عکس آنها هم ذکر شد. الان مصنف ادعا می کند ۷ سالبه وجود دارد که عکس نمی شوند. ابتدا آن ۷ مورد شمرده می شود بعداً دلیل بر آن اقامه می شود اما دلیل برای ۷ مورد جداگانه نمی آید بلکه برای یک مورد آورده می شود و به بقیه سرایت داده می شود. آن ۷ سالبه عبارتند از:

۱ _ وجودیه لا ضروریه.

۲ _ وجودیه لا دائمه.

۳ _ وقتیه.

۴ _ منتشره.

۵ _ مطلقه عامه.

۶ _ ممکنه عامه.

۷ _ ممکنه خاصه.

از بین این ۷ تا بیان می شود که وقتیه عکس ندارد و برای آن دلیل آورده می شود. سپس بیان می کند که اگر وقتیه عکس نداشت بقیه هم عکس ندارند زیرا وقتیه در بین این ۷ تا اخص از همه است و وقتی اخص، عکس نداشت اعم هم عکس ندارد. دلیل بر این مطلب، در توضیح عبارت بیان می شود. بحث امروز نیاز به توضیح ندارد وبه بیان عبارت می پردازیم.

توضیح عبارت

ص: ۲۸۱

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۹، سطر۷، نشر ناب.

و ما لها اللیسیه ای لیس لها عکس

و ما لها العكسية اى ليس لها عكس

« ما » مبتدی است و کنایه از « قضـیه » می باشد. خبر آن لفظ « سُبِّعت » است ضمیر « لها » به « ما » برمی گردد ولی چون « ما » کنایه از قضیه است یعنی معنایش مونث است ضمیر را مونث آورده است. اگرچه می توان به اعتبار لفظ ضمیر را مذکر آورد.

ترجمه: قضیه ای که برای آن قضیه، « لیس لها العکس » صادق است ۷ تا می باشد.

منها ای من السوالب الکلیه الموجهه کجزئیات سَلبٍ ای کما ان السوالب الجزئیه لا عکس لها کما مرّ سُبِّعت ای سبع

« منهـا »: یعنی «مـن السـوالب الکلیـه المـوجهه ». مـا در فارسـی وقـتی می خـواهیم اضـافه کنیم لفـظ « من » نمی آوریم بلکه به صورت اضافه می آوریم و می گوییم « قضایایِ سالبه یِ کلیه یِ موجهه ». در عربی اگر مضاف دارای الف و لام باشد از « من » اسـتفاده می شود. اما در اینجا مضاف دارای لام است لذا « منها » گفته است. یعنی قضـیه ای که عکس ندارد و سالبه ی کلیه موجهه است. می توان « من » را تبعیضیه گرفت و به اینصورت معنا کرد « از قضایای سوالبِ کلیه موجهه، بعضی از آنها عکس ندارد آنهایی که عکس ندارند ۷ تا هستند ».

« کجزئیـات سـلبٍ »: این لفـظ، اضـافه صـفت به موصوف است یعنی مثل سالبه های جزئیه. یعنی همانطور که سالبه های جزئیه عکس ندارند اینها هم عکس ندارند.

« سُبِّعت ای سبع »: قضایایی که عکس ندارند از بین سوالب کلیه موجهه، ۷ تا شمرده شدند.

ص: ۲۸۲

و هی صنفا الوجودیه و اللاتی تَلَت ای تبعت الوجودیتین فی الذکر آنفا

ترجمه: آن هفت تا عبارتند از دو صفت وجودیه « که وجودیه لا ضروریه و وجودیه لا دائمه است » و قضایای دیگری که به دنبال وجودیتین آمدند در ذکر « نه در رتبه و عموم و خصوص، یعنی وقتی مصنف قضایا را ذکر می کرد ۵ قضیه را بعد از وجودیتین آورده ».

« آنفا »: یعنی در صفحه ۲۷۷ چون بیان کرد « صنفا الوجودیه » و بعداً فرمود « صنفا الوقتیه » و سپس فرمود « و ذی لنفسها » و بعداً فرمود « لیس ینعکس ممکنتک عند شیخ ».

و الدلیل علی ان السَّبع لا عکس لها قولنا: اذ خصها

دلیل بر اینکه این ۷ تا عکس ندارند این است که وقتیه عکس ندارد اما چرا وقتیه عکس ندارد بعداً بیان می شود. الان مصنف می خواهد بیان کند که چون وقتیه عکس ندارد ۶ مورد دیگر هم عکس ندارند. پس در اینجا دو ادعا داریم:

مدعای اول: وقتیه عکس ندارد. این را در پایان فصل ذکر می کند.

مدعای دوم: وقتی وقتیه عکس ندارد آن ۶ مورد دیگر هم وقت ندارند. مصنف ابتدا به ادعای دوم می پردازد.

دلیل بر مدعای دوم: چرا اگر وقتیه عکس نداشت آن ۶ مورد دیگر هم عکس ندارد؟ مصنف می فرماید در بین تمام این قضایا، وقتیه از همه اخص است چون اولاً ـ مقید به ضرورت است ثانیا در وقت معین است. « ضرورت » از بین جهات اخص است چون « فعلیه » یعنی در یک زمان باشد. « یک زمان » توسعه دارد می تواند الان باشد می تواند بعداً باشد. « دائمه » یک زمانِ مستمر است. پس « دائمه » اخص از « فعلیه » شد. « ضروریه » شرط دیگری هم دارد. « ضروریه »، هم دوام را دارد هم شرطِ عدم جواز انفکاک را دارد. ممکنه از همه اینها عامتر است. و ضروریه از همه اینها خاص تر است. « ضروریه » در « وقتیه » و « منتشره » هر دو آمد، است ولی « منتشره »، وقتش معین نیست لذا خیلی خاص نیست و مقداری توسعه دارد اما « وقتیه » وقتش هم معین است. پس « وقتیه »، هم به لحاظ « ضرورت »، اخص از بقیه است هم به لحاظ تعیّنِ وقتش اخص از بقیه مثل منتشره است.

ص: ۲۸۳

اما علت اینکه وقتیه، عکس ندارد بعداً بیان می شود. مصنف می فرماید اگر وقتیه عکس نداشت بقیه هم عکس ندارند به این دلیل که وقتیه اخص از همه است اگر اخص عکس نداشته باشد اعم، عکس ندارد این حرف، یک ادعا است و باید بیان شود.

توجه کنید دو مطلب باید بیان شود:

۱ _ عکس، لازم اصل است. اگر اصل صادق شد صدقِ آن مستلزم این است که عکس هم صادق شود. پس اصل، مستلزم می شود و عکس، لازم می شود. هر جا اصل صدق کرد لازمِ آن هم صدق می کند همانطور که هر جا اربعه آمد زوجیت هم می آید.

۲ _ اعم لازمِ اخص است هر گاه اخص صدق کند اعم هم صدق می کند. پس اخص، ملزوم است و اعم، لازم است ولی عکس آن صحیح نیست یعنی اینطور نیست که هر جا اعم صدق کرد صدق اخص هم باشد. اگر برای وقتیه عکس نداشتیم برای بقیه که عام اند عکس نخواهیم داشت. زیرا اگر برای یکی از آنها عکس داشتیم مثلا برای « منتشره » عکس بود، عکس « منتشره » لازمِ خود « منتشره » می شود چون هر عکسی لازمِ اصل است. « منتشره » چون اعم است لازمِ وقتیه می شود « چون بنا شد که اعم لازمِ اخص باشد پس عکسِ منتشره، لازمِ منتشره می شود و خود منتشره چون اعم است لازمِ وقتیه می شود چون وقتیه اخص است سپس کبرای کلیِ « لازم اللازم لازمٌ » را ضمیمه می کنیم و می گوییم عکسی که لازمِ اعم است لازم اخص هم می شود در اینصورت لازم می آید که عکس برای « وقتیه » داشته باشیم در حالی که ثابت کردیم « وقتیه » عکس ندارد.

ص: ۲۸۴

قیاس به اینصورت تشکیل می شود: اگر « وقتیه » عکس ندارد باید « منتشره » هم عکس نداشته باشد « توجه کنید که منتشره به عنوان مثال آورده می شود ». لکن « وقتیه » عکس ندارد پس « منتشره » هم عکس ندارد. تا اینجا حرف مصنف بود خصم می گوید بله وقتیه عکس ندارد اما « منتشره » دارای عکس است به عبارت دیگر قبول نمی کند این مطلب را که اگر اخص عکس نداشت اعم هم عکس ندارد. مصنف الان می خواهد حرف خصم را رد کند به اینصورت می گوید: اگر منتشره که اعم است عکس داشته باشد لازم می آید وقتیه هم که اخص است عکس داشته باشد لکن تالی باطل است یعنی وقتیه عکس ندارد چنانچه بعداً ثابت می شود پس مقدم « یعنی منتشره عکس دارد » باطل است.

اذ خصها ای اخص السبع الوقتیه و لا عکس له

ترجمه: زیرا اخصِ آن ۷ تا، وقتیه است و عکسی برایش نیست.

فذو العموم ای الباقیات التی هی اعم منها للزوم ای لزوم العکس للقضیه و لزوم الاعم للاخص ما ثَلَه ای ماثل ذلک الخص فی عدم الانعکاس

« ماثله » خبر « ذوالعموم » است و « للزوم » دلیل بر عکس نداشتن است.

ترجمه: پس ذو العموم، یعنی قضایایی که دارای عموم هستند « به عبارت دیگر نسبت به وقتیه، اعم اند که ۶ قضیه ی دیگر می شوند » یعنی باقی قضایا که اعم از وقتیه اند شبیه این خاص است در عدم انعکاس « یعنی اگر خاص، عکس ندارد آن عام ها هم شبیه خاص اند در عکس نداشتن « یعنی آن عام ها هم عکس ندارند » و عکس نداشتن آنها به خاطر دو لزوم است یکی اینکه عکس، لازم دارد قضیه را « یعنی عکس، لازم اصل است » دوم اینکه اعم برای اخص لازم می باشد « پس عکس، لازمِ قضیه است و آن قضیه اگر عام باشد خود آن قضیه، لازمِ خاص است پس عکس برای آن خاص، لازم اللازم می شود لذا اگر اخص، عکس نداشت اعم هم مماثل می شود یعنی باید عکس نداشته باشد و الا اگر اعم، عکس داشت لزوم اقتضا می کند که اخص هم عکس داشته باشد در حالی که اخص، عکس نداشت پس باید اعم هم عکس نداشته باشد ».

ص: ۲۸۵

« لزوم العکس للقضیه و لزوم الاعم للاخص » : عکس، لازم نمی باشد « به صورت ـ لازم دارد ـ معنا نکنید » برای قضیه و اعم هم لازم می باشد برای اخص. در اینصورت گفته می شود عکس اگر برای اعم باشد یعنی لازم برای اعم حاصل است خود اعم هم که لازم اخص است پس آن لازمِ اعم برای اخص، حاصل است یعنی آن عکسی که برای منتشره بود برای وقتیه هم هست در حالی که فرض کردیم وقتیه عکس ندارد پس باید گفت منتشره هم عکس ندارد.

دو مطلب باقی مانده:

۱ ـ به چه دلیل وقتیه عکس ندارد. این را خود مصنف بیان می کند.

۲ ـ اشکال شد که دربین آن سوالبِ ششگانه ای که عکس داشتند اعم از وقتیه پیدا می شد اگر آنها عکس داشته باشند همین بیان می آید و ثابت می کند که وقتیه عکس دارد.

خلاصه: بحث در عکس سوالب بود. شش سالبه بیان شدند که دارای عکس می باشند. الان مصنف ادعا می کند ۷ سالبه وجود دارد که عکس نمی شوند. آن ۷ سالبه عبارتند از:

۱ ـ وجودیه لا ضروریه.

۲ ـ وجودیه لا دائمه.

۳ ـ وقتیه.

۴ ـ منتشره.

۵ ـ مطلقه عامه.

۶ ـ ممکنه عامه.

۷ ـ ممکنه خاصه.

دلیل بر اینکه این ۷ تا عکس ندارند این است که وقتیه عکس ندارد اما چرا وقتیه عکس ندارد بعداً بیان می شود. الان مصنف می خواهد بیان کند که چون وقتیه عکس ندارد ۶ مورد دیگر هم عکس ندارند. مصنف می فرماید اگر وقتیه عکس نداشت بقیه هم عکس ندارند به این دلیل که وقتیه اخص از همه است اگر اخص عکس نداشته باشد اعم، عکس ندارد.

ص: ۲۸۶

توجه کنید دو مطلب باید بیان شود:

۱ ـ عکس، لازم اصل است. اگر اصل صادق شد صدقِ آن مستلزم این است که عکس هم صادق شود.

۲ ـ اعم لازمِ اخص است هر گاه اخص صدق کند اعم هم صدق می کند. ولی عکس آن صحیح نیست. اگر برای وقتیه عکس نداشتیم برای بقیه که عام اند عکس نخواهیم داشت. زیرا اگر برای یکی از آنها عکس داشتیم مثلاـ برای « منتشره » عکس بود، عکس « منتشره » لازمِ خود « منتشره » می شود چون هر عکسی لازمِ اصل است. « منتشره » چون اعم است لازمِ وقتیه می شود. سپس کبرای کليِ « لازم اللازم لازمٌ » را ضمیمه می کنیم و می گوییم عکسی که لازم اعم است لازم اخص هم می شود در اینصورت لازم می آید که عکس برای « وقتیه » داشته باشیم در حالی که ثابت کردیم « وقتیه » عکس ندارد.

به چه علت قضیه وقتیه دارای عکس نیست/ بیان قضایای سوالبی که دارای عکس نیستند/ بیان عکس سوالب/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: به چه علت قضیه وقتیه دارای عکس نیست/ بیان قضایای سوالبی که دارای عکس نیستند/ بیان عکس سوالب/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

فی قمر سمعک ذو تقریع من کتب المنطق مثاله اللاخسف فی التربیع (۱)

بحث در عکسِ موجهات سالبه بود. بیان شد که ۶ تا از سالبه های کلیه عکس می شوند و ۷ تا عکس نمی شوند. آن ۶ مورد بیان شد. به سوالبی که عکس نمی شدند رسیدیم. در بین آنها وقتیه را انتخاب کردیم و گفته شد که اخص از همه است و می خواهیم ثابت کنیم وقتیه عکس ندارد و بعداً گفته شود که اگر این اخص عکس ندارد آن اعم ها هم که ۶ مورد هستند عکس ندارند. عکس، لازمِ شیء است و اگر این لازم برای خاص موجود نباشد برای عام هم موجود نیست و اگر برای عام موجود باشد برای خاص موجود است. به این مطلب توجه کنید که لازمِ عام، لازمِ خاص هست من دون عکس. مثلا « ماشی » لازم « حیوان » است و « حیوان » اعم از « انسان » است. این « ماشی » که لازم عام یعنی « حیوان » است لازم خاص یعنی لازم « انسان » نیز هست. ولی عکس این صحیح نیست مثلاـ « ضاحک » لازم خاص یعنی « انسان » هست و از آن منفک نمی شود ولی لازم عام یعنی « حیوان » نیست. حیوانهایی داریم که ضاحک نیستند. نتیجه این می شود که آنچه لازم عام است لازم خاص نیز هست من دون عکس.

ص: ۲۸۷

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۹، سطر آخر، نشر ناب.

مطلب بعدی این است که اگر لازم بودن شیئی را برای خاص نفی کردید، لازم بودن آن برای عام هم نفی می شود. در نفی کردن، بر عکسِ اثبات است. مثلاـ « بیاض » لازم « انسان » نیست پس لازم « حیوان » هم نیست. اما اگر لازمی را از عام نفی

گردید از خاص نفی نمی شود مثلا « ضاحک » را لازم عام ندیدید. اگر نفی لازم بودنِ ضاحک از « حیوان » بشود نفی لازم بودن از « انسان » یعنی خاص نمی شود.

بحث ما در این است که می گوییم عکس، لازمِ وقتیه « یعنی خاص » نیست نتیجه می گیریم که پس لازمِ بقیه قضایا که اعم از وقتیه هستند نیز نیست. با نفیِ لازم بودن از خاص، نفیِ لازم بودن از عام، نتیجه گرفته شد. ولی اگر اثبات می شد که « وقتیه » عکس دارد و این لازم که اسمش عکس است را واجد می باشد نمی توان گفت بقیه « یعنی عامها » هم عکس دارند.

بیان دلیل بر اینکه وقتیه عکس ندارد: ابتدا وقتیه را عکس می کنیم. سپس آن عکس را تقیض می کنیم می بینیم نقیضِ عکس، صادق است می فهمیم که خود عکس باطل است پس وقتیه عکس ندارد

بیان مثال: « لا شی من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما » جز اول قضیه « یعنی لا شیء من القمر بمنخسف وقت التربیع » را ملاحظه کنید که مطلب صحیحی است زیرا ماه از ابتدا که حرکت می کند و ظاهر می شود به صورت هلال است. یک هفته که می گذرد به حالت تربیع در می آید یعنی ربع ماه به سمت ماه است و ما آن را می بینیم. ربع دیگرش تاریک است و نصف دیگرش هم پشت به ما هست و اصلا دیده نمی شود. دوباره یک هفته دیگر که می گذرد تمام این قسمت ماه که به سمت ما هست روشن می شود و به آن بدر گفته می شود دوباره سه هفته که می گذرد تربیعِ دوم می شود یعنی دوباره ربعِ ماه روشن است. هفته چهارم که بگذرد محاق می شود و ماه کاملا تاریک است و دیده نمی شود. مصنف می فرماید ماه هیچ وقت در حالت تربیع خسوف پیدا نمی کند. همیشه باید زمین بین ماه و خورشید فاصله شود یعنی خورشید و زمین و ماه در امتداد یک خط قرار بگیرند تا ماه در سایه زمین برود و خسوف اتفاق بیفتد و این همیشه در حالتی است که بین ماه و خورشید، ۶ برج فاصله باشد. مثلا یک صفحه ساعت فرض کنید و خورشید را در ساعت ۱۲ قرار دهید و زمین را در مرکز صفحه ساعت قرار دهید ماه وقتی در ساعت ۶ قرار بگیرد ماه گرفتگی واقع می شود. بین خورشید و ماه، ۶ ساعت فاصله است که در واقع همان ۶ برج است. اگر خورشید را در ساعت ۳ قرار دهید و زمین را در همان مرکز و وسطِ ساعت قرار دهید ماه در ساعت ۹ باشد باز هم خسوف اتفاق می افتد. اگر خورشید در ساعت ۱۲ و قمر در ساعت ۳ بود خسوف اتفاق نمی افتد چون سایه زمین بر قمر نمی افتد. اگر خورشید در ساعت ۱۲ و قمر در ساعت ۶ باشد خسوف اتفاق می افتد. لذا خسوف قمر فقط در شب ۱۴ اتفاق می افتد استثناهای خیلی کمی وجود دارد که در شب ۱۵ اتفاق بیفتد ولی بعضی ها این استثنا را قبول ندارند و می گویند اول ماه را اشتباه دیدید که در شب ۱۵ خسوف دیدید.

ص: ۲۸۸

تربیع یعنی ماه سه برج از خورشید فاصله گرفته یا سه برج مانده که به خورشید برسد. و در تربیع، ماه نمی گیرد و لذا بالضروره منخسف نیست.

اما بخش دوم قضیه یعنی قید « لا دائما » که آمده اشاره دارد به قضیه ای دارد که موضوع و محمولش مثل قضیه ی اصل است و کیفِ آن تغییر می کند اما کمِّ آن تغییر نمی کند یعنی اگر قضیه ی اصل، سالبه است این قضیه، موجبه می شود ولی اگر آن، کلی است این هم کلی است. جهت هم عوض می شود یعنی اگر جهت قضیه، ضروریه است قضیه ی لا دائمه، بالفعل می شود. همیشه قضیه ی لا دائمه، جهتش بالفعل است و عبارت به اینصورت می شود: « کل قمر منخسف بالفعل » توجه کنید لفظ « وقت التربیع » نمی آید چون اگر بیاید غلط است زیرا « وقت تربیع » قید وقتیه است. قضیه ای که در تفسیر « لا دائما » آورده می شود قضیه مطلقه است نه وقتیه. پس « وقت التربیع » باید برداشته شود همانطور که « بالضروره » برداشته می شود.

حال می خواهیم این قضیه را عکس کنیم ابتدا جز اول این قضیه را عکس می کنیم. « لا شی » باید به « لا شیء » عکس شود چون سالبه کلیه به سالبه کلیه عکس می شود ولی مصنف به صورت سالبه جزئیه می آورد و علت آن بعداً بیان می شود. سپس جای « قمر » و « منخسف » عوض می شود. و قضیه به اینصورت در می آید « بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام ». این، غلط است چون نقیض آن می شود « کل منخسف قمر بالضروره » که صحیح است. وقتی نقیض صادق است می فهمیم که عکس کاذب است.

اما چرا مصنف سالبه کلیه را به سالبه جزئیه عکس کرد اولا و چرا در عکس، قید « بالامکان العام » را آورده ثانیاً؟ علت اینکه عکس سالبه کلیه را سالبه جزئیه می آورد به این خاطر است که اگر سالبه جزئیه باطل باشد سالبه کلیه به طریق اولی باطل است. مصنف نمی خواهد حقّی را اثبات کند بلکه می خواهد اثبات کند که این مطلب باطل است. اما علت اینکه در عکس، قید « بالامکان العام » آورده شد این است که در بین تمام جهات قضایا، « امکان عام » از همه اعم است اگر بگوییم این، نیست بقیه هم نیست. یعنی اگر عام نباشد خاص هم نیست مثلا اگر در اتاق، حیوان نباشد انسان هم نیست.

خلاصه: بحث در عکسِ موجهات سالبه بود. بیان شد که ۶ تا از سالبه های کلیه عکس می شوند و ۷ تا عکس نمی شوند. آن ۶ مورد بیان شد. به سوالبی که عکس نمی شدند رسیدیم. در بین آنها وقتیه را انتخاب کردیم و گفته شد که اخص از همه است و می خواهیم ثابت کنیم وقتیه عکس ندارد و بعداً گفته شود که اگر این اخص عکس ندارد آن اعم ها هم که ۶ مورد هستند عکس ندارند.

بیان دلیل : ابتدا وقتیه را عکس می کنیم. سپس آن عکس را تقیض می کنیم می بینیم نقیضِ عکس، صادق است می فهمیم که خود عکس باطل است پس وقتیه عکس ندارد

ادامه بیان این مطلب که به چه علت قضیه وقتیه دارای عکس نیست/ بیان قضایای سوالبی که دارای عکس نیستند/ بیان عکس سوالب/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۸/۱۹

ص: ۲۹۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان این مطلب که به چه علت قضیه وقتیه دارای عکس نیست/ بیان قضایای سوالبی که دارای عکس نیستند/ بیان عکس سوالب/ بیان نحوه تبدیل جهت در عکس مستوی/ بیان قوانین عکس/ عکس مستوی/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه.

فی قمر سمعک ذو تقریع من کتب المنطق مثاله اللاخسف فی التربیع (۱)

مطالب مربوط به این جسه تقریبا در جلسه قبل بیان شد آنچه باقی مانده این است: بحث ما این بود که از قضایا موجهه اگر سالبه باشند ۶ تا از آنها عکس دارند و ۷ تا از آنها عکس ندارند. آن ۶ تایی که عکس داشتند عبارت از دائمتان و عامتان و خاصتان بودند. بحث در آن ۷ بود که عکس نداشتند. در آن ۷ تا، وقتیه انتخاب شد و ثابت گردید که عکس ندارد و از باب اینکه وقتیه اخص است نتیجه گرفته شد که چون وقتیه یعنی اخص عکس ندارد آن۶ تای دیگر هم که اعم اند عکس ندارند. چون عکس، لازمِ اصل است اگر لازم را از اخص سلب کنیم از اعم هم سلب می شود. سپس به این مطلب رسید که بیان کند چرا وقتیه عکس ندارد؟ بیان شد که چون عکس برای وقتیه درست می کنیم می بینیم صادق نیست بلکه نقیضش صادق است اگر بخواهیم برای وقتیه عکس درست کنیم و ببینیم این عکس صحیح است یا صحیح نیست باید به تعداد موجهات، عکس درست کنیم یعنی وقتیه، عکس به منتشره شود. و عکس به ضروریه و عرضیه و مشروطه و ممکنه و مطلقه عکس شود و آزمایش گردد. آن وقتیه ای که می خواهیم آن را عکس کنیم سالبه ی کلیه است چون بحث ما در سالبه کلیه است. و آن هم عکس دارد. اگر سالبه جزئیه بود که عکس نداشت. سالبه کلیه عکس می شود و عکسش یا به سالبه کلیه است یا به سالبه جزئیه است « چون ما الان محتملات را بحث می کنیم » و چون ۱۳ یا ۱۴ قضیه داریم اگر در دو احتمالِ سالبه کلیه و سالبه جزئیه ضرب شود ۲۸ احتمال می شود. پس ۲۸ قضیه را باید امتحان کنیم تا ببینیم که وقتیه عکس ندارد. ما برای اینکه این ۲۸ قضیه را امتحان نکنیم قضیه ای را عکس قرار می دهیم که اگر آن قضیه صدق نکند آن ۲۸ قضیه هم صدق نخواهد کرد. در بین سالبه ی کلیه و سالبه ی جزئیه، سالبه جزئیه را برای عکس انتخاب می کنیم و می گوییم این صادق نیست که اگر این سالبه جزئیه صادق نبود سالبه کلیه هم صادق نیست. در بین جهات، « امکان عام » را انتخاب می کنیم که از همه اعم است. اگر این امکان عام صادق نباشد بقیه هم صادق نیست. پس علت اینکه مرحوم سبزواری در عکسی که در اینجا ارائه داده، سالبه جزئیه را مطرح کرده « با اینکه سالبه کلیه باید به سالبه کلیه عکس شود نه به سالبه جزئیه »، تا بفهمانند که سالبه جزئیه صادق نیست و وقتی سالبه جزئیه صادق نباشد سالبه کلیه هم صادق نیست. سپس با هر جهتی که بخواهی بروی صادق نیست. عامترین جهت، امکان عام است که صادق نبود اگر صادق نباشد ضرورت آن و دوام آن و بالفعل آن و ... هم صادق نیست.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۷۹، سطر آخر، نشر ناب.

بیان مثال: مصنف در این مثال، اصل و عکس هر دو را بیان کرده ولی عکس را برای جز اول قضیه آورده و برای جزء ثانی، عکس نیاورده. علتش این است که مصنف ادعا می کند عکسِ جزء اول کاذب است حال عکس جزء دوم را بیاورد بر فرض

هم صادق باشد فایده ندارد چون جز اول کاذب است. اگر جز دوم هم کاذب باشد کلّ این عکس کاذب می شود در حالی که اصل، صادق است و اگر جزء دوم صادق باشد چون جز اول، کاذب است باز عکس، کاذب می شود و چون عکس، کاذب است با صدقِ اصل سازگار نیست. حتما باید هر دو جزء عکس صادق باشد تا بتواند عکس برای آن اصل قرار بگیرد.

« لا ـ شی من القمر بمنخسف وقت التربیع » که جزءِ اولِ اصل است و صادق می باشد. قید « لا دائما » جز دوم است که به آن ضمیمه می شود و به معنای « کل قمر منخسف بالفعل » است که صادق می باشد. می خواهیم این قضیه را عکس کنیم در عکس کردن، جز اول را عکس می کنیم لفظ « لا ـ شی » را که سالبه کلیه است تبدیل به « لیس بعض » می کنیم که سالبه جزئیه است. البته می توان به صورت سالبه کلیه گفت اما به خاطر اینکه کسی احتمال ندهد که سالبه جزئیه صادق است ما همان سالبه جزئیه که ممکن است احتمال صدقش داده شود را مطرح می کنیم و ثابت می کنیم که کاذب است. « اگر محمول را نتوان از بعض موضوع سلب کرد یعنی سلبش کاذب شد از کل افراد موضوع نمی توان سلب کرد چون در کل افراد موضوع، این بعض هم وجود دارد. پس وقتی که سلب جزئی، کاذب شد سلب کلی هم کاذب می شود.

مصنف در عکس، « لا ـ شی » را تبدیل به « لیس بعض » کرده و جای « منخسف » و « قمر » را هم عوض کرده است و به اینصورت در آمده « بعض المنخسف لیس بقمر ». سالبه به صورت جزئیه شده و جهت آن هم امکان عام است.این، کاذب است اما چرا کاذب است؟ مرحوم سبزواری علت آن را بیان نکرده. علت آن این است که چون نقیضش صادق است.هر جا که بخواهیم بفهمیم قضیه ای کاذب است یا کاذب نیست دو راه وجود دارد یک راه این است که خود قضیه را ملاحظه کنیم. اگر کذب و صدق خود قضیه به راحتی فهمیده شود می گوییم این قضیه کاذب است اما اگر نتوانستیم کذب قضیه را بدست بیاوریم آن را نقیض می کنیم و می بینیم نقیض، صادق است. اگر دیدیدم نقیض، صادق است کشف می کنیم که اصل کاذب است ما در اینجا عکس را نقیض می کنیم تا ببینیم این نقیض، صادق است یا نه؟ نقیض به اینصورت می شود « بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام » اگر این را نقیض کنید می شود « کل منخسف قمر بالضروره ». نقیضِ « بالامکان العام »، « بالضروره » می شود و نقیض « لیس بعض »، « کل » می شود چون در سالبه جزئیه هم باید سلب و هم باید جزئیت برداشته شود. این نقیض صادق شد پس عکس، کاذب است.

توضیح عبارت

فی قمر سمعک ذو تقریع من کتب المنطق مثاله اللاخسف فی التربیع

وقتی صدایی در جو و هوا موجود می شود این صدا به صورت یک موج بر روی هوا سوار می شود و به گوش ما برخورد می کند و ما صدا را می شنویم. این، باید با شدت به گوش ما برخورد کند اگر به آهستگی برخورد کند نمی شویم. بعضی صداها در عالَم هستند ولی ما نمی شنویم چون موجی که در هوا ایجاد می کنند، یا قبل از اینکه به گوش ما برسند فانی می شوند یا اگر هم به گوش ما رسید ضعیف می باشد و نمی تواند خودش را به گوش ما بکوبد و لذا نمی شنویم. آن صدایی شنیده می شود که موجِ آن به گوش ما بکوبد و قرع کند. اصطلاحا گفته می شود « اذا قرع سمعک » یعنی وقتی به گوش شما کوبیده شد که به معنای این است که گوش تو شنید. مصنف می فرماید درباره قمر گوش تو صاحب تقریع است یعنی به گوش تو بر خورد کرده است و گوش تو این مطلب را شنیده. اما از کجا به گوش تو خورده است؟ می فرماید « من کتب المنطق » یعنی در کتاب من نبوده ولی در کتب منطقی بوده.

ترجمه: درباره قمر گوش تو صاحب قرع است.

« مثاله »: در این دو احتمال است. می توان آن را مربوط به « ذو تقریع » کرد و اینگونه معنا کرد: درباره قمر گوش تو صاحب قرع است و مثالش به گوش تو خورده است. می توان آن را به اینصورت معنا کرد که مربوط به « اللاخسف » شود: درباره قمر، این مساله ای که گفتیم و مثال این مورد بحث، عدم تحقق خسف در حالت تربیع است. این مثال، مثال قمر است که به گوش تو خورده که انخساف بر قمر حمل می شود اما وقت حیلوله. الان می گوید انخساف از قمر سلب می شود در وقت تربیع. مثال سلب، انخساف در وقت تربیع است و مثال موجبه، انخساف در وقت حیلوله است.

ای مثّلوا لذلک بانه یصدق قولنا: بالضروره لا شیء من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما

مصنف ابتدا فرمود مثال آن در کتب منطق آمده است اما الان می گوید « مثلوا لذلک » یعنی کتب منطقی اینگونه مثال زدند.

ترجمه: مثال زدند برای آن « یعنی دقیقه ای که می خواهند عکس کنند » به اینکه صادق است قول ما « که اصل می باشد و وقتیه هم هست » بالضروره لا شیء من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما.

توجه کنید در این قضیه سلب انخساف از قمر می شود و زمان این سلب، تربیع است. ادعای ضرورت می شود. اگر در تربیع خواستید انخساف را از قمر سلب کنید به طور ضروری سلب می کنید یعنی انخساف واجب است از قمر سلب شود ولی این سلب در وقت تربیع است. این قضیه صحیح است.

ص: ۲۹۴

مصنف در ادامه می فرماید « لا دائما ». بیان شد که این لفظ اشاره دارد به قضیه ای که با جزء اول قضیه از نظر کلیت و جزئیت مساوی باشد پس جزء اول چون کلی است جزء دوم هم کلی می شود ولی از نظر سلب و ایجاب متفاوتند و چون جزء اول، سلبی است جز دوم، ایجابی می شود لذا جزء دوم، موجبه کلیه می شود و جهت آن هم «بالفعل » می شود چون « لا ـ دائما » همیشه اشاره به مطلقه عامه دارد که جهتش « بالفعل » است. عبارت « لا دائما » به اینصورت در می آید « کل قمر منخسف بالفعل ». مجموعه این دو قضیه، اصل شدند.

مع کذب بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام

حال می خواهیم این را عکس کنیم و در عکس کردن، هم باید جزء اول را عکس کرد هم جزء دوم را عکس کرد. ولی وقتی جزء اول، عکس می شود و می بینیم کاذب است لذا به سراغ جزء دوم نمی رویم چون جزء دوم چه صادق باشد چه کاذب باشد عکس نداریم.

ترجمه: این قضیه « بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العالی » که عکس است کاذب می باشد کذب بودنش به خاطر این است که نقیضش « یعنی کل منخسف قمر بالضروره » صادق است.

دو بحث درباره عکس مستوی مانده که باید به آن اشاره می شود.

بحث اول: مصنف بیان کرد عرفیه خاصه که سالبه کلیه است به عرفیه لا دائمه فی الوضع عکس می شود. بعضی ها اشکال کردند که عرفیه خاصه یا مشروطه خاصه که می خواهند عکس شوند سالبه کلیه می باشند و سالبه کلیه به سالبه کلیه عکس می شود چرا مصنف قید « فی الوضع » را می آورد تا سالبه را جزئیه کند؟ جواب داده شد که این قید « فی الوضع » برای « لا دائمه » است چون « لا ـ دائمه » قضیه سالبه نیست بلکه موجبه است. زیرا جز اول، سالبه است. جزء دوم که « لا ـ دوام » است موجبه می شود. موجبه « چه کلیه باشد چه جزئیه باشد » عکسش جزئیه است. پس لا ـ دوامی که در اصل می آید اشاره به موجبه کلیه دارد این موجبه کلیه را وقتی بخواهید عکس کنید موجبه جزئیه می شود.

ص: ۲۹۵

بحث دوم: بنده ـ استاد ـ بیان کردم وقتیه ـ اخص از ۷ تای دیگر است و اگر عکس از اخص سلب شود از اعم که ۶ تای دیگر هستند نیز سلب می شود. اشکال شد که ۶ قضیه سالبه داشتیم که عکس داشتند. آیا هیچکدام از آنها اعم از وقتیه نیستند؟ اگر در آن ۶ تا اعم از وقتیه پیدا شود ما اینطور می گوییم: وقتیه که اخص از آن است عکس ندارد ولی آن که اعم است عکس دارد در حالی که اگر اخص عکس نداشت باید اعم هم عکس نداشته باشد. یا باید بگوییم آن ۶ تایی که عکسشان را قبول کردیم اعم از وقتیه نیستند در اینصورت سلب عکس از اخص کنیم و سلب از این ۶ تا را نتیجه نگیریم چون اینها اعم نیستند. یا باید اینگونه بگوییم که این ۶ تایی که عکس دارند، بدون عکس می باشند زیرا وقتی اخص عکس ندارد این ها که اعم اند هم عکس ندارند.

این اشکالی بود که مطرح شد و باید جواب داده شود. ما برای کوتاه کردن بحث اینگونه عمل کردیم. حال اگر کسی این قانون را قبول نکند و اجرا نکند، بیاید و این ۷ قضیه موجهه را که گفتیم عکس ندارند را عکس کند. عکس آنها را نقیض کند می بیند نقیض آن عکس صادق است. یعنی همان کاری که ما در وقتیه کردیم در آن ۶ تای دیگر انجام بدهد می بیند عکس همه کاذب شد. اگر در آن ۶ تایی که گفتیم عکس دارند این کار را انجام بدهد می بیند نقیض آنها صادق نشد تا نتیجه بگیرد که عکس باطل است. می فهمد آن عکسی که برای آن ۶ تا آورده، صحیح است. پس ما تابع دلیل هستیم دلیل در آن ۷ قضیه می گوید عکس نداریم چون نقیضِ عکس، صحیح است و در این ۶ قضیه می گوید عکس داریم چون نقیضِ عکس، کاذب است. ولی وقتی خواستیم بیان کنیم اینگونه بیان کردیم که وقتیه چون اخص ما از وقتیه، عکس را سلب می کنیم. نتیجه می گیریم که از آن اعم ها هم سلب شده است. یعنی ما خواستیم راه استدلال را کوتاه کنیم.

ص: ۲۹۶

تا اینجا جواب داده شد ولی اگر خوب دقت کنید این جواب، کافی نیست. در واقع چگونه است؟ آن ۶ تایی که عکس دارند اگر اعم باشند ما وقتی لازمِ اخص را سلب کنیم لازمِ اعم سلب می شود چه ما بخواهیم راه را کوتاه کنیم چه نخواهیم راه را کوتاه چه بدانیم چه ندانیم. در خارج و واقعیت اینگونه است که اگر اخص را از لازم خالی کردید و گفتید اخص، لازم ندارد اعم ها هم باید لازم نداشته باشد. یعنی عکس نداشته باشد پس چطور می گویید آن ۶ تا عکس دارند؟ راهش این است که گفته شود این ۶ تا اعم از وقتیه نیستند. اما چگونه بیان کنیم آن ۶ تا اعم نیستند بلکه اخص از وقتیه هستند یا لا اقل مساوی با وقتیه اند؟ باید در جای خودش بیان شود.

تا اینجا عکس مستوی تمام شد عکس نقیض در جلسه بعد بیان می شود.

خلاصه: بحث در این بود که از قضایا موجهه اگر سالبه باشند ۶ تا از آنها عکس دارند و ۷ تا از آنها عکس ندارند. بحث در آن ۷ بود که عکس نداشتند. در آن ۷ تا، وقتیه انتخاب شد و ثابت گردید که عکس ندارد و از باب اینکه وقتیه اخص است نتیجه گرفته شد که چون وقتیه یعنی اخص عکس ندارد آن۶ تای دیگر هم که اعم اند عکس ندارند.

بیان مثال: « لا شی من القمر بمنخسف وقت التربیع » که جزءِ اولِ اصل است و صادق می باشد. قید « لا دائما » جز دوم است که به آن ضمیمه می شود و به معنای « کل قمر منخسف بالفعل » است که صادق می باشد. می خواهیم این قضیه را عکس کنیم در عکس کردن، جز اول را عکس می کنیم لفظ « لا شی » را که سالبه کلیه است تبدیل به « لیس بعض » می کنیم که سالبه جزئیه است. البته می توان به صورت سالبه کلیه گفت اما به خاطر اینکه کسی احتمال ندهد که سالبه جزئیه صادق است ما همان سالبه جزئیه که ممکن است احتمال صدقش داده شود را مطرح می کنیم و ثابت می کنیم که کاذب است. پس مصنف در عکس، « لا ـ شی » را تبدیل به « لیس بعض » کرده و جای « منخسف » و « قمر » را هم عوض کرده است و به اینصورت در آمده « بعض المنخسف لیس بقمر ». سالبه به صورت جزئیه شده و جهت آن هم امکان عام است.این، کاذب است اما چرا کاذب است؟ مرحوم سبزواری علت آن را بیان نکرده. علت آن این است که چون نقیضش صادق است. نقیض به اینصورت می شود « بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام » اگر این را نقیض کنید می شود « کل منخسف قمر بالضروره ». نقیضِ « بالامکان العام »، « بالضروره » می شود و نقیض « لیس بعض »، « کل » می شود چون در سالبه جزئیه هم باید سلب و هم باید جزئیت برداشته شود. این نقیض صادق شد پس عکس، کاذب است.

ص: ۲۹۷

بیان عکس نقیض/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه ۹۵/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان عکس نقیض/ موجهات/ منطق/ شرح منظومه

فی عکس النقیض نقیضی الجزءین (۱)

بعد از اینکه عکس مستوی تمام شد مصنف وارد بحث در عکس نقیض می شوند. عکس نقیض دو تفسیر دارد. یکی تفسیر قدما است و دیگری تفسیر متاخرین است. مصنف به هر دو تفسیر می پردازد و هر دو را هم می پذیرد ولی بیان می کند که با تفسیر قدما از تفسیر متاخرین بی نیاز می شوید لذا تفسیر قدما را انتخاب می کند.

بیان تفسیر قدما: قضیه ای که اصل نامیده می شود به موضوع و محمولش توجه می شود. نقیض موضوع و نقیض محمولش بدست می آید سپس این دو نقیض ها جابجا می شوند. نقیض موضوع، محمول می شود و نقیض محمول، موضوع می شود. البته فرقی نمی کند که ابتدا موضوع و محمول را نقیض کنید بعداً آنها را جابجا کنید. یا ابتدا جابجا کنید بعداً نقیض کنید.

بیان تفسیر متاخرین: نقیضِ محمول، موضوع می شود و خود موضوع، محمول می شود بدون اینکه موضوع، نقیض شود.

در بنای متقدمین در کیف قضیه تصرف نمی شود یعنی اگر قضیه، موجبه بود عکس نقیض هم موجبه می شود و اگر قضیه، سالبه بود عکس نقیض هم سالبه می شود یعنی سعی می شود که کیف قضیه باقی بماند اما طبق مبنای متاخرین کیف قضیه عوض می شود یعنی اگر قضیه، موجبه بود عکس نقیض آن، سالبه می شود و اگر قضیه، سالبه بود عکس نقیض آن، موجبه می شود. در هر دو مبنا توجه کنید که باید دو سلب آورده شود. در مبنای متقدمین دو سلب در جزء قضیه می آید یعنی محمول، سلب می شود که نقیض می گردد. موضوع هم سلب می شود که این هم نقیض می شود.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۸۰، سطر ۳، نشر ناب.

در مبنای متاخرین هم دو سلب آورده می شود یکی بر محمول وارد می شود ولی دیگر بر موضوع وارد نمی شود بلکه بر خود قضیه وارد می شود.

پس در عکس نقیض در هر دو مبنا دو سلب می آید ولی در مبنای متقدمین، دو سلب در اجزاء قضیه می آید و بر مبنای متاخرین این دو سلب به اینصورت است که یکی در اجزاء قضیه می آید و دیگری در کل قضیه می آید.

پس تفاوت بین مبنای متقدمین و متاخرین معلوم شد که فقط تفاوت در وارد کردن سلب است. طبق هر دو مبنا عوض کردن موضوع و محمول و مسلوب کردن محمول مشترک بین هر دو مبناست. همچنین وارد کردن سلبِ دیگر هم مشترک بین هر

دو مبنـا است ولی تفـاوت در اینجاست که سـلب دوم طبق مبنای اول بر موضوع وارد می شود و در مبنای دوم بر نسـبت قضـیه وارد می شود.

در مبنـای اول اگر قضـیه ی اصل صادق است بایـد عکس نقیض هم صادق باشـد. در مبنای دوم هم اگر قضـیه ی اصل صادق است بایـد عکس نقیض هم صادق باشـد. پس بقاء صـدق مشترک بین هر دو مبناست. توجه کنیـد از نظر معنا، طبق هر دو مبنا یک معنا دارد. پس فرق بین این دو ظاهری است.

مصنف می گوید ما با کاری که قدما کردند از کار متاخرین بی نیاز می شویم شما ممکن است بر عکس این مطلب را بگویید که کار متاخرین ما را از کار قـدما بی نیاز می کنـد ولی این را نمی گوییم چون قدما جلوتر از متاخرین هسـتند یعنی ابتدا قدما مطلبی را بیان کردند و ما با توجه به آن مطلب، احتیاجی به مطلب متاخرین نداریم.

ص: ۲۹۹

توضیح عبارت

فی عکس النقیض

این بخش درباره عکس نقیض است.

نقیضی الجزئین ای جزئی القضیه بدِّل جزاء الشرط قدم کمفعول الجزاء ان تشأ عکس النقیض للقضیه

عبارت « ان تشأ عکس النقیض القضیه » حرف شرط با فعل شرط است. لفظ « بدّل » که مقدم شده، جزاء شرط می باشد. « بدّل » دارای مفعول است که « نقیضی الجزئین » می باشد و بر آن مقدم شده است. یعنی عبارت به اینصورت است « ان تشأ عکس النقیض بدّل نقیضی الجزئین ».

لفظ « الجزئین » دارای الف و لام است که بدل از مضاف الیه می باشد لذا مصنف، الف و لام را بر می دارد و مضاف الیه را ظاهر می کند و می گوید « جزئی القضیه ». مصنف، متعلق نقیض را با عبارت « للقضیه » نقل می کند.

ترجمه: نقیض دو جزء قضیه « که مراد موضوع و محمول است » را جابجا کن « توجه کن که مصنف می فرماید نقیض دو جزء قضیه را جابجا کن نه اینکه موضوع و محمول را جابجا کن چنانچه در عکس مستوی، موضوع و محمول جابجا می شد » لفظ « بدل » جزاء شرط است که این جزاء شرط بر خود شرط مقدم شده مثل مفعول جزاء که بر خود جزاء مقدم شده است. اگر عکس نقیض قضیه را خواستی.

و فیه کالمستوی الصدق و الکیف بقا بالهمزه ای کل منهما باق

تا اینجا تبیین خود عکس نقیض بود که چگونه حاصل می شود از اینجا می خواهد شرائط عکس نقیض را بیان کند که دارای دو شرط است.

ص: ۳۰۰

شرائط عکس نقیض:

شرط اول: بقاء صدق. یعنی اگر اصل، صادق است عکس نقیض هم باید صادق باشد و نمی تواند کاذب باشد.

شرط دوم: بقاء کیف. یعنی اگر اصل، موجبه است عکس نقیض هم باید موجبه باشد و اگر اصل، سالبه است عکس نقیض هم باید سالبه باشد. پس کیف که سلب و ایجاب است باید باقی بماند.

ترجمه: و در عکس نقیض، مثل عکس مستوی صدق و کیف بقاء دارد.

« بقاء » مصدر است که به معنای « باقی می باشد » است لذا تفسیر می کند که « بقاء » را به همزه بخوان و مصدر به معنای اسم فاعل است.

توجه کنید ما باید « بقاء » بخوانیم ولی در کتاب به صورت « بقأ » نوشته که با « تشأ » هماهنگ شود.

فقولنا: « کل ج ب » ینعکس بعکس النقیض الی قولنا « کلّ ما لیس ب لیس ج »

مصنف از اینجا می خواهد مثال بزند.

بیان مثال: « کل ج ب » که به اینصورت می گوییم « کل انسان حیوان » مصنف مثال را با حرف « ج » و « ب » می زند تا بتوان لفظ را بر هر معنایی تطبیق کرد مثلاـ به جای « ج »، « انسان » و به جای « ب »، « حیوان » گذاشته شود یا هر چیز دیگری که موجبه کلیه در آن صدق کند. اگر این قضیه را بخواهید عکس کنید به اینصورت می شود « کل ما لیس ب لیس ج » یعنی « کل ما لیس بحیوان لیس انسان » ملاحظه می کنید لفظ « ج » که موضوع بود نقیض کردیم و محمول قرار داده شد و « لیس ج » شد و لفظ « ب » که محمول بود نقیض کردیم موضوع قرار داده شد و « لیس ب » شد. در هر دو قضیه ی اصل و عکس نقیض، هم صدق قضیه و هم کیف قضیه باقی ماند. در هر دو، لفظ « کل » آمده است و صدق هم حاصل است.

ص: ۳۰۱

توجه کنید در چاپ سنگی شرح منظومه به اینصورت نوشته « کلّما لیس ... » که صحیح نیست و نباید لفظ « کل » به « ما » متصل شود بلکه باید جدا نوشته شود زیرا در اینجا قضیه شرطیه نداریم بلکه سورِ قضیه می باشد. لذا صحیح به اینصورت است « کلّ ما لیس ... ».

هذا علی مذهب القدماء

اینچنین عکس نقیضی که تشریح شد و شرطش گفته شد بر مذهب قدما بود.

و لاحقوهم ای اللاحقون من المنطقیین جاعلوا المبدَّل فی عکس النقیض نقیض ثانیها ای نقیض الجزء الثانی من القضیه فیقدم و عین الجزء الاول فیوخر مع اختلاف الکیف

« لاحقوهم »: اگر مراد لاحقین قدما باشد خیلی راحت تر فهمیده می شود یعنی مراد از لاحقِ قدما، متاخرین است. اما اگر مراد لاحقِ منطقیین باشد این هم به معنای متاخرین است ولی مقداری زحمت دارد. چرا مصنف می فرماید « ای اللاحقون من المنطقیین » و تعبیر به « اللاحقون من القدما » نمی کند؟ جواب این است که لفظ « قدماء » در شرح آمده اما در متن شعر نیامده است لذا نمی توان ضمیر آن را به « قدماء » برگرداند ممکن است کسی اشکال کند که لفظ « منطقیین » هم در متن کتاب نیست چطور ضمیر آن به « منطقیین » برگردانده شده است؟ جواب این سوال روشن است چون بحث ما بحث منطقی است و لذا ضمیرهایی که می آید مرجعش معلوم است و احتیاج ندارد که مرجع آن ذکر شود. خیلی از جاها ضمیرها به خداوند ــ تبارک ــ برگردانده می شود در حالی که لفظ « الله » در آن عبارات ذکر نشده، مفاد کلام نشان می دهد که ضمیر باید به خداوند ــ تبارک ــ برگردد. یعنی ضمیر برگردانده می شود به آنچه که مفاد کلام آن را نشان می دهد در اینجا هم همینطور است که بحث ما بحث منطقی است بنابراین وقتی که درباره افراد این علم بحث می شود یعنی درباره منطقیین بحث شده است لذا ضمیر به « منطقیین » بر می گردد که از محتوای کلام بدست می آید اما لفظ « قدماء » از محتوای کلام بدست نمی آید لذا نمی توان ضمیر را به « قدماء » برگرداند. بله اگر لفظ « لاحقوهم » جزء شرح بود ضمیر آن به « قدماء » برگردانده می شد.

ص: ۳۰۲

ترجمه: و لاحقون از منطقیین « که همان متاخرین منطقیین هستند » مبدَّل را در عکس نقیض، نقیضِ ثانیِ قضیه و عینِ اول قضیه قرار دادند « یعنی ملاحظه کنید جزء اول موضوع است و جزء دوم، محمول است. مصنف می فرماید عینِ جزء دوم را نقل نداده و مبدِّل نکرده است بلکه نقیض جزء دوم و عین جزء اول را مبدِّل کرده است. یعنی آنچه که جابجا شده دو نقیض ها نیست بلکه یک نقیض و یک عین است یعنی نقیضِ جزء دوم و عینِ جزء اول، مبدَّل و جابجا شدند ».

مراد از « ثانیها » ثانیِ دو جزء قضیه است و مراد از « عین الاول » یعنی عین جزء اول است.

توجه می کنید که لفظ « جزء » را در هر دو تقدیر گرفتیم. یعنی ضمیر « ثانیها » به « قضیه » بر می گردد ولی لفظ « جزء » را در تقدیر می گیریم.

مطلب دیگری که در این جا هست اینکه مصنف تعبیر به « جزء » کرده تا مقدم و تالی را هم شامل شود و لذا تعبیر به موضوع و محمول نکرده است.

« ای نقیض الجز الثانی من القضیه فیُقدِّم »: نقیض جزء ثانی از قضیه را جابجا می کنی، وقتی جابجا کردی مقدم می شود. لفظ « فیقدم » تفریع بر « المبدّل » است یعنی چون جزء ثانی تبدیل شد پس از ثانی بودن در می آید و اول می شود یعنی مقدم می شود.

و عین الجزء الاول فیوخّر

و عین خود جزء اول « نه نقیض » را هم جابجا می کنید وقتی جابجا شد پس موخر می شود.

ص: ۳۰۳

مع اختلاف الکیف

بـا این عبـارت می خواهـد یـک چیزی از ذاتیـات عکس نقیض را بیـان کنـد یعنی عکس نقیض متوقـف بر دو چیز است یکی جابجا کردن نقیض ثانی و عین اول است. دیگری، عوض کردن کیف است. با این دو تا عکس نقیض تحقق پیـدا می کند. اما شرط این عکس نقیض، این است که صدق اصل، در عکس نقیض محفوظ بماند.

بقاء کیف در مبنای متقـدمین شـرط شده بود و جزء ذاتیاتِ عکس نقیض نبود اما بنابر نظر متاخرین، تبدیل کیف، جزء ذاتیات عکس نقیض است نه اینکه جزء شرائط باشد یعنی تا تبدیل کیف، واقع نشود اصل عکس نقیض حاصل نشده است.

فعکس نقیض « کل ج ب »، « لا شیء مما لیس ب ج »

عکس نقیض « کـل ج ب » می شود « لا شـیء مما لیس ب ج ». توجه کنیـد که « ب » محمول است و « لیس ب » موضوع می شود. و « ج » موضوع است و در عکس نقیض همین خود « ج » محمول می شود. در قضـیه اصل، قضـیه به صورت موجبه کلیه بود. در عکس نقیض، سالبه کلیه می شود که کیف یعنی نسبت که ایجابی بود، سلبی شد.

به جـای « کـل ج ب » می توان گفت « کـل انسان حیوان » عکس نقیض می شود « لاشـی مما لیس ب ج » یعنی « لاشـیء من الحیوان بانسان ».

ترجمه: عکس نقیض طبق نظر متاخرین رد می شود « هیـچ یک از چیزهایی که حیوان نیسـتند انسان هم نخواهند بود » که مثل عکس نقیض طبق نظر متقدمین است.

ص: ۳۰۴

لکن ابتنا علی القدیم ای علی طریقه القدماء حکم عکس ای عکس النقیض حسبنا

« حکم عکس النقیض » مضـاف الیه « ابتنـا » است. لفـظ « ابتنا » مبتـدی است و « حسـبنا » خبر است. می توان گفت اسم و خبر برای « لکن » است ولی « لکن » در اینجا از عمل کردن افتاده است.

امـا از بین این دو مبنـا، کـدام یک مورد قبول است؟ مصـنف می فرمایـد من مبنای اول را قبول دارم. مبنای اول، ما را از مبنای دوم بی نیاز می کند.

ترجمه: لکن مبتنی کردن حکم عکس نقیض بر طریقه قدیم « یعنی قدما » کافی است ما را.

فالموجبات ههنا ای فی عکس النقیض یا مُرتوی طالب الری المعنون فی الحکم کالسوالب فی العکس المستوی

« فـاء » در « فالموجبـات » به اینصورت معنـا می شود: حـال که ما به طریق قـدیم عمل می کنیم پس موجبات در عکس نقیض مثـل سوالب در عکس مسـتوی هسـتند و الاـ اگر به طریق متاخرین عمل می کردیم وقتی اصل، موجبه بود عکس نقیض، سالبه می شد. در طریق قدما اگر اصل، موجبه است عکس نقیض هم موجبه است همانطور که در عکس مستوی اینگونه بود که اگر اصـل، موجبه بود عکس نقیض، هم موجبه بود و اگر اصـل، سـالبه بود عکس نقیض هم سالبه می شـد. در اینجا هم اگر اصل، سـالبه اسـت عکس نقیض، هم سـالبه می شـود. چـون مـا به طریـق قـدما عمـل می کنیم حکم عکس نقیض مثـل حکم عکس مستوی است از نظر کیف.

پس اگر مـا به طریق متاخرین عمل می کردیم عکس نقیض در کیف مثل عکس مسـتوی نبود چون در عکس مسـتوی اصل با عکس، مخـالفت نمی کرد ولی در عکس نقیض مخـالفت می کرد امـا چـون طریـق قـدما گرفته شـده است عکس نقیض مثل عکس مسـتوی است همانطور که موجبه در عکس مسـتوی به موجبه عکس می شود در عکس نقیض هم به موجبه عکس می شود همانطور که سالبه در عکس مستوی به سالبه عکس می شد در عکس نقیض هم به سالبه عکس می شد در حالی که اگر طریق متـاخرین را می گرفتیم اینگونه نبود. تـا اینجا معلوم شـد که چرا مصـنف تعبیر به « فالموجبات » کرد چون طریق قـدما را اخذ کرده است.

ص: ۳۰۵

توضیح عبارت این است: در عکس نقیض، موجبات مثل موجبه ی عکس مستوی است یعنی در عکس مستوی موجبه به موجبه عکس می شد سالبه هم به سالبه عکس می شد. در اینجا یعنی عکس نقیض هم به همین صورت است ولی در آنجا موجبه کلیه و موجبه جزئیه هر دو به موجبه جزئیه عکس می شدند در اینجا سالبه کلیه و جزئیه هر دو به سالبه جزئیه عکس می شوند. در آنجا سالبه ی کلیه عکس داشت و سالبه ی جزئیه عکس نداشت اما در اینجا موجبه ی کلیه عکس دارد و موجبه ی جزئیه عکس نداشت. در آنجا، سالبه کلیه، کنفسها « یعنی به سالبه کلیه » عکس می شد در اینجا موجبه ی کلیه، کنفسها « یعنی به موجبه کلیه » عکس می شود و موجبه جزئیه هم عکس ندارد. دلایل و مآخذ همان است که در آنجا بیان شده است.

مطلب دیگری که باقی مانده این است: موجهاتِ موجبه در عکس نقیض، مانند موجهاتِ سالبه در عکس نقیض اند. در سالبه، ۶ مورد عکس مستوی وجود داشت سالبه ی در اینجا حکم موجبه ی در آنجا را دارد و موجبات در اینجا « یعنی عکس نقیض » حکم سوالب در آنجا « یعنی عکس مستوی » را دارد یعنی در عکس مستوی در ۶ موجبه، دائمتان « که ضروریه و دائمه بود » و عامتان « که مشروطه عامه و عرفیه عامه بود » و خاصتان « که مشروطه خاصه و عرفیه خاصه بود » عکس داشتیم در اینجا یعنی در عکس نقیض گفته می شود که همین ۶ قضیه در صورتی که سالبه باشند « یعنی ضروریه سالبه، دائمه سالبه، مشروطه عامه و عرفیه عامه ی سالبه و مشروطه خاصه و عرفیه ی خاصه ی سالبه عکس وجود دارد. در آنجا در ۶ سالبه عکس بود در اینجا در ۶ موجبه عکس وجود دارد.

ص: ۳۰۶

توجه کنید وجودیه لا ـ دوام و وجودیه لا ـ ضروریه و وقتیه، در صورتی که موجبه باشند عکس مستوی داشتند در اینجا اینها دارای عکس هستند در صورتی که سالبه باشند در ممکنتان اختلاف بود.

الان مصنف می خواهد بیان کند هر موجهه ای که موجبه اش در عکس مستوی، عکس داشت سالبه اش در عکس نقیض، دارای عکس است و هر موجهه ای که موجبه اش در عکس مستوی، عکس نداشت سالبه اش در عکس نقیض، دارای عکس نیست.

ترجمه: موجبات در عکس نقیض ای که طالب سیراب شدن معنون « یعنی طالب علم » هستی موجبات در اینجا، در حکم مانند سوالب در عکس مستوی هستند « یعنی هر حکمی که در سوالب، در عکس مستوی داشتی همان حکم را در عکس نقیض در موجبات بیاور ».

« یا مرتوی »: برای تمام کردن شعر آمده است چون در مصرع بعدی فرموده « فی المستوی ». « مرتوی » به معنای « طالب الرَّیّ المعنون » است و مراد از « الری » سیراب شدن معنون است. سیراب شدن معنون با بدست آوردن علم حاصل می شود و سیراب شدن ظاهری با شرب ماء حاصل می شود. مصنف می فرماید تو که طالب سیراب شدن معنون یعنی طالب علم هستی.

ای کما انه السالبه الکلیه تنعکس فی العکس المستوی کنفسها و الجزئیه لا تنعکس اصلا کذلک الموجبه الکلیه فی عکس النقیض تنعکس کنفسها و الجزئیه لا تنعکس اصلا

ترجمه: « مصنف عبارت قبلی را توضیح می دهد و می فرماید » همانطور که سالبه ی کلیه در عکس مستوی، کنفسها عکس می شد و جزئیه اصلا عکس نداشت همچنین موجبه کلیه در عکس نقیض، کنفسها عکس می شود و موجبه جزئیه اصلا عکس ندارد.

ص: ۳۰۷

و کذلک الحکم بحسب الجهه

مطلب بعدی این است که حکم به حسب جهت همین است. یعنی آن قضایای موجهه ای که موجبات آنها دارای عکس مستوی بودند سوالبشان عکس نقیض خواهند داشت. پس موجبه ی عکس نقیض مثل سالبه ی عکس مستوی شد. عکس این مطلب هم صادق است یعنی سالبه ی عکس نقیض، حکمِ موجباتِ عکس مستوی دارد یعنی همانطور که در عکس مستوی، موجبه کلیه و موجبه جزئیه، هر دو به کلیه عکس می شدند در عکس نقیض، سالبه کلیه و سالبه جزئیه، هر دو به جزئیه عکس می شوند و همچنین در موجهات.

و السالب کالموجب فی العکس ذا

« فی العکس » متعلق به « السالب » است لذا در ترجمه بعد از لفظ « السالب »، کلمه « فی العکس » را می آوریم و ترجمه می کنیم.

لفظ « ذا » اشاره به عکس دارد یعنی همین عکس نقیض.

ترجمه: سالبه در همین عکس « یعنی عکس نقیض مثل موجَب در عکس مستوی است » در عکس مستوی، موجبه چه کلی باشد چه جزئی باشد به کلی عکس می شود در عکس نقیض، سالبه چه کلی باشد چه جزئی باشد به جزئی عکس می شود ».

بدل من العکس ای عکس النقیض

یعنی کلمه « ذا » که اسم اشاره می باشد بدل از کلمه « العکس » است و اشاره به همین عکس دارد و مراد از عکس هم عکس نقیض است چون تعبیر به « ذا » کرده یعنی مراد همین عکس است که مورد بحث می باشد و آن، عکس نقیض است.

ص: ۳۰۸

فالظرف متعلق بالسالب

مراد از ظرف، « فی العکس » است که متعلق به کلمه « السالب » است یعنی این عبارت، به اینصورت است « و السالب فی العکس النقیض کالموجب فی العکس المستوی » یعنی سالبِ در عکس نقیض، مثل موجَبِ در عکس مستوی است.

و المعنی انه کما ان الموجبه کلیه کانت او جزئیه تنعکس بالعکس المستوی الی الجزئیه کذلک السالبه مطلقا تنعکس بعکس النقیض الی الجزئیه

ترجمه: و معنا این است: کما اینکه موجبه « چه کلیه باشد چه جزئیه باشد » به عکس مستوی عکس می شود به جزئیه، همچنین سالبه مطلقا « یعنی چه کلیه باشد چه جزئیه باشد » به عکس نقیض به جزئیه عکس می شود.

و کذلک بحسب الجهه

به حسب جهت هم همینطور است یعنی هر سالبه ای که در عکس مستوی دارای عکس بود موجبه اش در عکس نقیض، عکس دارد.

و ذا ای عکس النقیض و ذاک ای العکس المستوی استویا مأخذا ای مناطاً و دلیلاً

تا اینجا مصنف ادعا کرد اما دلیل چیست؟ می فرماید در عکس مستوی دلیل آورده شد که چرا عکس موجبه کلیه، موجبه جزئیه است و چرا عکس سالبه کلیه، کنفسها است و چرا سالبه جزئیه عکس ندارد؟ مصنف می فرماید دلیل بر این مطلب که الان بیان شد همان دلیلی است که در عکس مستوی بیان شد.

ترجمه: و این یعنی عکس نقیض و آن یعنی عکس مستوی از نظر ماخذ مساوی اند. مراد از ماخذ، مناط و دلیل می باشد « یعنی هر دلیلی که آنجا، در موجبات آورده شد در اینجا، در سوالب آورده می شود و هر دلیلی که آنجا، در سوالب آورده شد در اینجا، در موجبات آورده می شود ».

ص: ۳۰۹

خلاصه: بعد از اینکه عکس مستوی تمام شد مصنف وارد بحث در عکس نقیض می شوند. عکس نقیض دو تفسیر دارد. یکی تفسیر قدما است و دیگری تفسیر متاخرین است. مصنف به هر دو تفسیر می پردازد و هر دو را هم می پذیرد ولی بیان می کند که با تفسیر قدما از تفسیر متاخرین بی نیاز می شوید لذا تفسیر قدما را انتخاب می کند.

بیان تفسیر قدما: قضیه ای که اصل نامیده می شود، نقیض موضوع و نقیض محمولش بدست می آید سپس این دو نقیض ها جابجا می شوند. نقیض موضوع، محمول می شود و نقیض محمول، موضوع می شود.

بیان تفسیر متاخرین: نقیضِ محمول، موضوع می شود و خود موضوع، محمول می شود بدون اینکه موضوع، نقیض شود و کیف قضیه عوض می شود یعنی اگر قضیه، موجبه بود عکس نقیض آن، سالبه می شود و اگر قضیه، سالبه بود عکس نقیض آن، موجبه می شود.

شرائط عکس نقیض:

شرط اول: بقاء صدق. یعنی اگر اصل، صادق است عکس نقیض هم باید صادق باشد و نمی تواند کاذب باشد.

شرط دوم: بقاء کیف. یعنی اگر اصل، موجبه است عکس نقیض هم باید موجبه باشد و اگر اصل، سالبه است عکس نقیض هم باید سالبه باشد.

بیان تعریف قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۹/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان تعریف قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

غوص فی القیاس (۱)

همانطور که قبلاـ اشاره شده بود غرض از منطق، بدست آوردن مجهول تصوری از معلوم تصوری است و بدست آوردن مجهول تصدیقی از معلوم تصدیقی است. امر اول، حد نامیده شد و درباره اش بحث شد امر دوم، حجت نامیده می شود و الان می خواهد درباره آن بحث کند. حجت به سه قسمِ قیاس و تمثیل و استقراء تقسیم می شود و الان مصنف می خواهد وارد در یکی از این اقسام که مهم تر از همه می باشد وارد شود که همان قیاس است. بنابراین این بحثی که شروع می شود یکی از دو رکن منطق است. ابتدا قیاس تعریف می شود و آنچه مربوط به این تعریف می باشد و لازم است که ذکر شود، ذکر می شوند. سپس اقسام قیاس بیان می شود و درباره اقسامش بحث می شود.

ص: ۳۱۰

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۸۵، سطر ۱، نشر ناب.

تعریف قیاس: قیاس عبارتست از دو قضیه که با هم ترکیب می شوند و ذاتا قضیه ی سومی را که لازمشان می باشد، نتیجه می دهند.

توجه کنید قیاس، آن دو قضیه است و به نتیجه گفته نمی شود. نتیجه، حاصل قیاس است. یعنی صغری و کبری در قیاس اقترانی که یکی از اقسام قیاس است را قیاس می گویند یا اصل و استثنا در قیاس استثنایی که یکی از اقسام قیاس است را قیاس می گویند بعضی گمان می کنند قیاس دارای سه جزء است که عبارت از صغری و کبری و نتیجه است. این، اشتباه است چون نتیجه، قیاس نیست.

نکته: در این تعریفی که برای قیاس شد چند قید اعتبار گردید.

قید اول: باید قضایا باشد. یعنی به قضیه ی واحد اکتفا نشد. « قضایا » جمع منطقی است و شامل دو قضیه می شود.

قید دوم: این مجموعه، ذاتاً مستلزم قضیه سوم باشد. قید « بالذات » باید توضیح داده شود.

قید سوم: قید « استلزام » باید توضیح داده شود یعنی چرا گفته شد این دو قضیه، مستلزم قضیه سوم است.

توضیح قید اول: کلمه « قضایا »، هم یک مدلول صریح دارد هم یک مدلول ضمنی دارد. که هر دو مدلول، یک چیزی را خارج می کند به عبارت دیگر این کلمه، قیدی است که مخرِجِ دو چیز می باشد که یک چیز را به صراحتش خارج می کند و چیز دیگر را نه به صراحت بلکه ضمنا خارج می کند.

یک قضیه واحده را ملاحظه کنید که صادق باشد مستلزمِ عکس خودش است. این مطلب قبلا بیان شده بود که هر اصلی مستلزم عکس است چه عکس، مستوی باشد چه نقیض باشد. توجه کنید که این قضیه، قضیه واحده است که مستلزم عکس خودش است. دو قضیه نیست. این قضیه که لازم دارد قضیه ی دیگر را قیاس نمی گویند. چون قیاس، دو قضیه است که مستلزم قضیه سوم شوند. پس با لفظ « قضایا » به صراحتش، اصلی که مستلزم عکس می باشد خارج شد.

ص: ۳۱۱

مطلب دیگر این است که ما قضایای موجهه ی مرکبه داشتیم. این قضایا در واقع دو قضیه بودند مثلا به اینصورت بود « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا » تا اینجا، مشروطه عامه و بسیط است. بعداً قید « لا دائما » را اضافه می کردید، مشروطه خاصه و مرکب می شد. این، دو قضیه است و این دو قضیه عکس را لازم دارند. لذا قیاس بر این قضیه صدق می کند چون دو قضیه است که قضیه دیگر را لازم دارد. پس این تعریف، مانع اغیار نشد یعنی این اصلی که مرکب از دو قضیه است و عکسش را لازم دارد، خارج نکرد مصنف با لفظ « قضایا » این فرد را خارج می کند و می فرماید مراد ما از قضایا، قضایای صریحه است و در مشروطه خاصه، دو قضیه وجود دارد که اولی، صریحه است اما دومی « یعنی لا دائما » صریحه نیست بلکه اشاره به یک قضیه می کند.

پس کلمه « قضایا » با دلالت مطابقی که دارد قضیه واحده ای را خارج می کند که مستلزم عکس است و با تبادری که از آن حاصل می شود « چون تبادر می کند که قضایا باید صریح باشند » خارج می کند قضیه موجهه مرکبه ای را که دارای دو قضیه است ولی هر دو، صریحه نیستند.

توضیح عبارت

غوص فی القیاس

این بخش درباره قیاس است.

ان قیاسنا معاشر المنطقیین خرج قیاس الفقهی فانه التمثیل المنطقی

« قیاس » یک اصطلاحی است که مشترک بین منطق و فقیه است. هم فقیه تعبیر به « قیاس » می کند هم منطقی تعبیر به « قیاس » می کند اما فقیه وقتی تعبیر به « قیاس » می کند منطقی آن را تمثیل می نامد. قیاسِ فقهی این است که جزئی را به جزئی دیگر که در جامع شریکند مقایسه کنیم و حکمی که برای این جزئی است به خاطر وجود جامع آن حکم برای جزء دیگر ثابت شود. مثلا- بین فقاع و خمر در اسکار اشتراک است و اسکار، جامع این دو است فقاع که آب جو است یک جزئی می باشد و خمر جزئی دیگر است. حکم حرمت روی خمر رفته ما به خاطر وجود این جامع، حکمی که روی این جزئی رفته است را بر جزئی دیگر که فقاع است مترتب می کنیم و می گوییم حرمت خمر برای فقاع هم هست.

ص: ۳۱۲

مرحوم سبزواری فرموده « قیاسنا » یعنی قیاس ما منطقیین. با این اضافه « قیاس » به ضمیر « نا » فهمانده که قیاس منطقی مورد بحث است نه قیاس فقهی. لفظ « معاشر المنطقیین » توضیح ضمیر « نا » در « قیاسنا » است.

ترجمه: قیاس ما گروه منطقیین « اما به چه علت قیاس اضافه به ضمیر متکلم مع الغیر شده زیرا که » خارج شد قیاس فقهی چون قیاس فقهی در منطق، قیاس نیست بلکه تمثیل منطقی است.

قضایا احتراز عن القضیه الواحده المستلزمه لذاتها عکسها

قیاس باید قضایا باشد. این لفظ به صیغه ی جمع آمده است لذا قضیه ی واحده مثل قضیه اصل که مستلزم عکس است را خارج می کند. پس قضیه ی واحده اگر چه قیود بعدی را دارد « یعنی بالذات مستلزم قضیه دیگر است » ولی این قید را ندارد.

ترجمه: « قضایا » احتراز از قضیه واحده است اگر چه قیود بعدی مثل « المستلزمه لذاتها عکسها » را دارد.

و العکس لازم القضیه

عکس، لازم قضیه است همانطور که نتیجه، لازم قیاس است و بالذات، لازم است. پس تمام قیودی که در قیاس است درباره ی اصل و عکس هم می باشد فقط قید اول است که در مورد عکس تخلف می کند و به همین جهت با قید اول، عکس از تعریف خارج می شود.

و المتبادر هو القضایا الصریحه فخرجت القضیه الموجهه المرکبه المستلزمه لعکسها فان الجزء الثانی منها لیس کذلک

مصنف می خواهد بیان کند لفظ « قضایا » نه تنها اصلی که مستلزم عکس است را خارج کرد قضایای موجهه مرکبه را هم که مستلزم عکس است را نیز خارج کرد چون اگر چه قضیه ی مرکبه دارای دو قضیه است ولی این دو قضیه، صریح نیستند فقط یکی از دو قضیه صریح است و دیگری صریح نیست.

ترجمه: تبادر از کلمه « قضایا »، قضایای صریحه است لذا از تعریف قیاس، قضیه ی موجهه مرکبه که « در واقع دو قضیه است و این دو قضیه » مجموعا مستلزم عکسشان هستند به سبب اینکه جزء ثانی از این قضیه ی موجهه مرکبه « که همان قید لا دائما است » اینچنین نیست « یعنی قضیه صریحه نیست بلکه مشیر به قضیه است ».

اُلِّفت التالیف الترکیب من الاجزاء المناسبه

« الفت » همان ترکیب است و با « رکبّت » از نظر مفاد تقریبا یکسان است اما یک تفاوتی دارد و آن اینکه در « الفت » ترکیبِ مناسب با مناسب رعایت می شود چون « اُلِّفت » از ماده اُلفَت است و دو جزئی که با هم مناسبت دارند بین آنها الفت است. اما اگر دو جزء با هم چندان مناسبتی نداشته باشند اینجا ترکیب صدق می کند ولی تالیف صدق نمی کند. تالیف همان ترکیب است با یک اضافه ای و آن اضافه این است که آن دو جزء باید با هم مناسب باشند. در قیاس، دو جزء با هم مناسبند و مناسبتشان به تکرار حد وسطشان است. یعنی قیاس اقترانی را اگر ملاحظه کنید در هر دو قضیه، حد وسط وجود دارد. اما در قیاس استثنائی، خود قضیه تکرار می شود یعنی جزئی از قضیه، در استثنا تکرار می شود. مثل « ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود لکن الشمس طالعه فالنهار موجود ». توجه کنید عبارت « لکن الشمس طالعه » جزئی از مقدم است که تکرار شده نتیجه هم که « فالنهار موجود » می باشد تکرار تالی است و به این کاری نداریم. اما وقتی رفع تالی می شود نقیض یک جزء تکرار می شود.

پس توجه کردید که دراستثناء یک بار خود مقدم تکرار می شود و یکبار نقیض تالی تکرار می شود که خودش، مناسبت است. در قیاس اقترانی، حد وسط تکرار می شود.

ترجمه: تالیف، ترکیب است « اما نه از مطلق اجزاء بلکه » از اجزاء مناسبه.

لانه ماخوذ من الالفه

مصنف با این عبارت بیان می کند که چرا قید « المناسبه » اعتبار می شود؟ چون تالیف، از الفت گرفته شده و در الفت، مناسبت ماخوذ است. پس در تالیف هم مناسب ماخوذ است بنابراین اجزاء باید با هم الفت داشته باشند تا تالیف صدق کند. اما اگر الفت ندارند ترکیب خواهد بود نه تالیف.

بالذات متعلق باستلزمت ان لا یکون استلزامها القول الآخر لاضمار

توضیح قید دوم « بالذات »: لفظ « بالذات » قید برای بعد است. در دنباله ی تعریف دو قید دیگر آمده که عبارت از « قولاً آخر » و « استلزمت » است. لفظ « بالذات » قید برای « استلزمت » است یعنی این دو مقدمه ای که با هم ترکیب شدند مستلزم قول دیگر یعنی قضیه سوم هستند. اما استلزام آنها چگونه است؟ می فرماید استلزام آنها بالذات است. سه گونه استلزام وجود دارد که یکی از آنها بالذات است. مصنف با قید « بالذات » دو مورد دیگر را خارج می کند. در اینجا لفظ « بالذات » توضیح داده نمی شود بلکه دو مورد دیگر توضیح داده می شود.

مورد اول این است: یکبار دو قضیه، قضیه ی سوم را لازم دارند ولی به کمک یک مقدمه ی تقدیر گرفته شده و فرض شده. اگر خود دو مقدمه تنها باشند مستلزم آن قضیه ی سومی نیستند باید آن مقدمه ی مخفی و در تقدیر گرفته شده ضمیمه شود در اینصورت می بینید این دو مقدمه، مستلزم شدند. در اینچنین جایی قیاس تحقق پیدا نمی کند.

ص: ۳۱۵

مورد دوم این است: این دو قضیه که الان می خواهند مستلزم قضیه سوم بشوند خودشان مستلزم قضیه سوم نیستند یکی از این دو قضیه، در قوه ی قضیه ی دیگری است یعنی یک قضیه معمولی داریم و قضیه دوم به صورت جدیدی می تواند در بیاید. پس قضیه ی دوم، بالقوه آن صورت جدید را دارد. اگر به صورت جدید در آوردید آن را بالفعل تبدیل به صورت جدید کردید. وقتی به صورت جدید در می آورید این دو قضیه مستلزم قضیه سوم می شوند. یعنی این قضیه ی دوم، بالقوه مستلزم قضیه سوم است.

مثال برای مورد اول: « الف مساوی با ب است » این ثابت شد، سپس گفته می شود « ب مساوی با ج است » این هم ثابت شد، الان می خواهیم قضیه سوم را نتیجه بگیریم که « الف مساوی با ج است » این نتیجه به وسیله ی خود آن دو قضیه حاصل نمی شود باید یک قضیه ی مقدَّر ضمیمه شود و گفته شود « و مساوِی مساوی نیز مساوی است » این قضیه مخفی وقتی ضمیمه شد نتیجه گرفته می شود که الف چون مساوی با ب است پس مساوی خواهد بود با مساوِی ب که همان ج است. پس آن دو مقدمه مستلزم این مقدمه ی سوم هستند اما نه بالذات بلکه به کمک مقدمه ی مطلوبه است. در اینجا استلزام، استلزام بالذات نیست لذا به این قیاس گفته نمی شود.

پس اگر کسی اینگونه بگوید « الف مساوی ب است و ب مساوی ج است پس الف مساوی ج است » صحیح نیست.

ص: ۳۱۶

مثـال برای مورد دوم: مثلاـ گفته شود « الجسم ممکن » و « کـل ممکن حادث » اگر نتیجه گرفته شود « فالجسم حادث » خوب است و یک قیاس می باشـد. یعنی مقـدمه ی اول و مقـدمه ی دوم، بالـذات مسـتلزم قضـیه سوم شدنـد ولی نتیجه نمی گیریم « فـالجسم حادث » بلکه نتیجه می گیریم « فالجسم غیر قـدیم ». لفظ « حادث » بالقوه، « غیر قـدیم » را می فهمانـد. پس قضـیه ی دوم که به صورت « الممکن حـادث » بود، بـالقوه به صورت « الممکن غیر قـدیم » در می آیـد و مـا بالقوه را تبـدیل به بالفعل کردیم و بعداً نتیجه گرفتیم. خود این قضـیه مسـتلزم قضـیه ی سوم نبود بلکه قوه ی قضیه ای بود که آن قضیه مستلزم بود. یعنی قضـیه ی « الممکن حادث » قوه بود برای قضـیه ای که آن قضـیه مسـتلزم « الجسم غیر قـدیم » می شد. پس این قضـیه ی فعلی، بذاته، مستلزم نیست بلکه بعد از اینکه ارجاع به قضیه ی دیگر داده شد، مستلزم خواهد شد. توجه کردید که خود این دو قضیه مسـتلزم نیسـتند یعنی خود « الجسم ممکن » و « الممکن حادث » مستلزمِ « الجسم غیر قدیم » نیست بلکه بعد از اینکه قضیه دوم به « الممکن غیر قدیم » برگردانده می شود، استلزام درست می شود. در اینجا قیاس نیست.

خلاـصه بحث این شـد: در جـایی که اسـتلزام از ناحیه ی مقـدمه ی مخفیه بیایـد یا اسـتلزام از ناحیه ی آن فعلیتی بیایـد که آن قضیه، قوه ی آن فعلیت است قیاس، تشکیل نمی شود.

خلاصه: تعریف قیاس: قیاس عبارتست از دو قضیه که با هم ترکیب می شوند و ذاتا قضیه ی سومی را که لازمشان می باشد، نتیجه می دهند. توجه کنید قیاس، آن دو قضیه است و به نتیجه گفته نمی شود. در این تعریفی که برای قیاس شد چند قید اعتبار گردید.

قید اول: باید قضایا باشد.

قید دوم: این مجموعه، ذاتاً مستلزم قضیه سوم باشد. قید « بالذات » باید توضیح داده شود.

قید سوم: قید « استلزام » باید توضیح داده شود یعنی چرا گفته شد این دو قضیه، مستلزم قضیه سوم است.

توضیح قید اول: کلمه « قضایا »، هم یک مدلول صریح دارد هم یک مدلول ضمنی دارد. که هر دو مدلول، یک چیزی را خارج می کند. یک قضیه واحده را ملاحظه کنید که صادق باشد مستلزِم عکس خودش است. این قضیه که لازم دارد قضیه ی دیگر را قیاس نمی گویند. چون قیاس، دو قضیه است که مستلزم قضیه سوم شوند.

مطلب دیگر این است که ما قضایای موجهه ی مرکبه داشتیم. این قضایا در واقع دو قضیه بودند مثلا به اینصورت بود « کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره مادام کاتبا » تا اینجا، مشروطه عامه و بسیط است. بعداً قید « لا دائما » را اضافه می کردید، مشروطه خاصه و مرکب می شد. این، دو قضیه است و این دو قضیه عکس را لازم دارند. مصنف با لفظ « قضایا » این فرد را خارج می کند و می فرماید مراد ما از قضایا، قضایای صریحه است و در مشروطه خاصه، دو قضیه وجود دارد که اولی، صریحه است اما دومی « یعنی لا دائما » صریحه نیست.

ص: ۳۱۸

توضیح قید دوم « بالذات »: می فرماید استلزام آنها بالذات است. سه گونه استلزام وجود دارد که یکی از آنها بالذات است. مصنف با قید « بالذات » دو مورد دیگر را خارج می کند.

مورد اول این است: یکبار دو قضیه، قضیه ی سوم را لازم دارند ولی به کمک یک مقدمه ی تقدیر گرفته شده و فرض شده.

مورد دوم این است: این دو قضیه که الان می خواهند مستلزم قضیه سوم بشوند خودشان مستلزم قضیه سوم نیستند یکی از این دو قضیه، در قوه ی قضیه ی دیگری است.

ادامه بیان تعریف قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۹/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان تعریف قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

بالذات متعلق باستلزمت (۱)

بحث درباره تعریف قیاس و توضیح قیود آن بود.و از جمله قیودی که در تعریف بکار برده شده است کلمه «بالذات» می باشد که مربوط به « استلزمت » است، بیان شد که قیاس عبارت از دو قضیه است که این دو قضیه ذاتا مستلزم قضیه سوم هستند. قید « بالذات » نشان می دهد که مطلق استلزام کافی نیست یعنی اگر دو قضیه، مستلزم قضیه سوم شدند کافی نیست باید بالذات مستلزم قضیه سوم شوند تا اسم این دو قضیه، قیاس گذاشته شود.

بیان شد قید « بالذات » دو نوع استلزام را از محل بحث بیرون می کند:

مورد اول: دو قضیه مستلزم قضیه سوم باشند ولی با کمک مقدمه مقدر مستلزم باشند که اگر آن مقدمه ی مقدّر نمی بود این دو قضیه نمی توانستند مستلزم شوند. در چنین موردی آن دو قضیه، قیاس نخواهند بود.

ص: ۳۱۹

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۸۶، سطر ۱، نشر ناب.

مثال: قضیه اول: « الف مساوی با ب است » قضیه دوم: «ب مساوی با ج است » قضیه سوم « الف مساوی با ج است ». دو قضیه اول مستلزم قضیه سوم هستند به شرطی که یک مقدمه دیگر ضمیمه شود که عبارت از « مساو المساوی مساو » است. اگر به این مقدمه توجه نشود نمی توان نتیجه گرفت « الف مساوی با ج است ». پس دو مقدمه اول بذاتهما مستلزم قضیه سوم نشد. شاهد بر اینکه نیاز به مقدمه ی مقدر است این می باشد که نظیر همین دو مقدمه آورده می شود در جایی که مقدمه ی سوم وجود ندارد می بینیم نتیجه بدست نمی دهد. مثلاً گفته شود: قضیه اول: « الف نصف ب است ». قضیه دوم: « ب نصف ج است ». نمی توان نتیجه یعنی قضیه سوم را گفت: « الف نصف ج است » بلکه باید گفت « الف ربع ج است » چون مقدمه

مخفیه که بگوید « نصف النصف نصف » نداریم. پس معلوم شد مثال اول که نتیجه اش صحیح بود به خاطر وجود مقدمه ی مخفیه بود که در مثال دوم نبود لذا نتیجه ای که در مثال اول بدست آمد بالذات نبود.

نکته: می توان قیاسی تشکیل داد که مقدمه مخفیه داخل قیاس بیاید و دیگر مخفی نباشد مثلا به اینصورت گفته شود « الف مساوٍ لب » و « ب مساو لج » این دو قضیه، یک مقدمه قرار داده می شود و اینگونه گفته می شود « الف مساوٍ لب که مساوٍ لج است » یا بگو « الف مساوٍ لمساو ب » سپس گفته شود « کل مساو لمساوی مساو » به عبارت دیگر « و کل شی مساوی لمساو شیء فهو مساوی للشیء » نتیجه گرفته شود « پس الف که مساوی با ب است با مساویِ ب که ج است مساوی می باشد ».

ص: ۳۲۰

نکته: مرحوم سبزواری مثال دیگری برای قیاس مساوات دارند « الف جزءٌ لِب » و « ب جزءٌ لج » در اینجا آن مقدمه مخفیه وجود دارد که « جز الجزء جزء »می باشد و نتیجه گرفته می شود « الف جزء لج ». توجه کنید در باب جزء و در باب تساوی، آن مقدمه مخفیه وجود دارد لذا نتیجه گرفته می شود اما در باب نصف آن مقدمه مخفیه وجود ندارد لذا نتیجه گرفته نمی شود. همین بابِ نصف نشان می دهد که آن مقدمه کافی نیستند. آن مقدمه مخفیه باید بیاید. مقدمه مخفیه در این مثال که می آید نتیجه بدست نمی دهد اما در آن دو مثال که می آید نتیجه می دهد.

مورد دوم: اگر گفته شود « الانسان ممکن » و « الممکن حادث » نتیجه گرفته می شود « فالانسان حادث ». این مثال صحیح است چون این دو قضیه ی اول، قضیه ی سوم را لازم داشتند. اما گاهی اینگونه نتیجه گرفته نمی شود و گفته نمی شود « الانسان حادث » بلکه گفته می شود « الانسان لیس بقدیم » در حالی که « لیس بقدیم » در آن دو قضیه ی اول وجود ندارد. اما « حادث » در قوه ی « لیس بقدیم » است پس این قضیه دوم، بالقوه دارای « لیس بقدیم » بود و از همین داشتنِ بالقوه استفاده شد و نتیجه گرفته شد. لذا در واقع آن کبری عوض شد و نتیجه گرفته شد پس خود آن قضیه به ما نتیجه نداد بلکه آن را در ذهن خودمان عوض کردیم و نتیجه بدست آمد یعنی « الممکن حادث » را تبدیل به « الممکن لیس بقدیم » کردیم. این قضیه قوه ی این را داشت که « لیس بقدیم » شود و ما این قوه را به فعلیت رساندیم و وقتی به فعلیت رساندیم نتیجه بدست آمد. پس دو قضیه ی « الانسان ممکن » و « الممکن حادث » قیاس برای نتیجه ی « الانسان لیس بقدیم » نیست ولی بالقوه قیاس است و وقتی فعلیت پیدا می شود که مقدمه دوم عوض شود. بله قیاس برای نتیجه ی « الانسان حادث است ».

ص: ۳۲۱

نکته: اگر گفته شود « الحیوان محمول علی الانسان » و « الجسم محمول علی الحیوان » و گفته شود « محمول المحمول محمول » نتیجه گرفته می شود « فالجسم محمول علی الانسان ». این، قیاس مساوات است.

توضیح عبارت

بالذات متعلق باستلزمت ای لا یکون استلزامها القول الآخر لإضمار قضیه لم یصرح بها او لکون بعضها فی قوه اخری

لفظ « بالذات » متعلق به « استلزمت » است و مراد این است که استلزام از طریق دو قسم دیگر نباشد چون بیان شد که استلزام به سه نحوه است:

۱ ـ دو قضیه به ذاتشان لازم دارند.

۲ ـ با کمک مقدمه ی مطویّه لازم دارند.

۳ ـ بالقوه لازم دارند.

« استلزامها »: ضمیر آن به « قضایا » بر می گردد چون مصنف به صورت جمع بیان کرد لذا ضمیرها را مونث می آورد اما ما که گفتیم « دو قضیه » لذا باید بگوییم « استلزامهما ».

ترجمه: لازم داشتن این قضایا قول آخر « یعنی قضیه سوم » را بالذات باشد و به خاطر اضمار و تقدیر قضیه ای نباشد که به آن تصریح نشده است یا به خاطر بودن بعضِ قضایا در قوه ی قضیه ی دیگر نباشد.

اما التی للاضمار فمثل ما فی قیاس المساواه فانه مستلزم قولا آخر بواسطه مقدمه خارجه

اگر مصنف تعبیر به « اما الذی » می کرد صفت برای « استلزام » می شد ولی « التی » که آمده صفت برای « قضایا » می شود.

ترجمه: اما آن قضایای که استلزامشان برای اضمار است مثل آن چیزی است که در قیاس مساوات اتفاق می افتد. زیرا قیاس مساوات مستلزم قول دیگر « یعنی قضیه سوم یعنی نتیجه » است اما « نه خودش بلکه » به واسطه مقدمه خارجه « که اگر آن مقدمه خارجه بود نتیجه گرفته می شود اما اگر آن مقدمه خارجه نبود مثل باب نصف، نتیجه گرفته نمی شود ».

ص: ۳۲۲

« مثـل »: گاهی از اوقات لفظ « مثل » بکار می رود و معنایش این نیست که موارد متعـدد وجود دارد و قیاس مساوات به عنوان مثـل یعنی نمونه انتخـاب شـده است بلکه گـاهی موارد لفـظ « مثـل » در جایی که انحصار است هم می آیـد و تمام المصـداق است. هر جـا لفـظ « مساو » و « جزء » باشـد قیاس مساوات است در « نصف » هم قیاس مساوات است ولی قیاس تشـکیل نشـده چون مقدمه مخفیه ندارد.

کمساوی المساوی مساوٍ و جزء الجزء جزء

مقدمه خارجیه مثل « مساوی المساوی مساوٍ » در باب مساوات و « جزء الجزء جزء » در باب جزء.

اذ لولا صدقها لم تستلزم کنصف النصف نصف

به چه دلیل این مقـدمه مخفیه کمک می کنـد؟ به دلیل اینکه اگر در یک باب این مقـدمه مخفیه نباشـد نتیجه گرفته نمی شود مثل باب نصف.

ترجمه: زیرا اگر این مقـدمه خارجه صـدق نکنـد آن قضایایی که با هم جمع کردید مسـتلزم قول آخر نخواهد بود مثل نصـف النصف نصف « که صادق نیست و لذا نمی تواند در باب نصف، آن دو مقدمه را منتج کند ».

و اما التی تستلزم لکون بعضٍ فی قوه بعض

از اینجا مصنف وارد مورد دوم می شود.

قضایایی که مستلزم نتیجه هستند اما نه خودشان بلکه با کمک قضیه ای که اینها قوه برای آن هستند.

ترجمه: اما قضایایی که مستلزم نتیجه هستند چون بعضی از قضایا در قوه ی بعض دیگر از قضایا هستند.

فکقولنا « الجسم ممکن و الممکن حادث فالجسم لیس بقدیم »

این عبارت بیان مثال است.

و الاستلزام هنا لکون الثانی منهما فی قوه قولنا « و الممکن لیس بقدیم »

استلزام دو قضیه اول « که مستلزم قضیه سوم هستند » به این خاطر است که دومیِ از این دو قضیه « یعنی الممکن حادث » در قوه ی قول ما « الممکن لیس بقدیم » است که می تواند نتیجه را بدهد.

نکته: توجه کنید که قدما عبارات را دقیق می آورند تا صحیح باشد و اشتباه واقع نشود لذا مرحوم صدرا در یکی از کتابهای خودش می نویسد من سعی بر این دارم عباراتی که دیگران آوردند را نقل کنم و خودم وقت را برای ایجاد عبارت نگذارم چون اگر بخواهید عبارتی را با دقت بیاورید زحمت دارد. من عبارات آنها را می آورم. پس مرحوم صدرا نمی خواسته عبارت دیگران را بر دارد. در آن زمان رسم نبوده که آدرس بدهند بعضی ها اصرار دارند که مرحوم صدرا عبارات را دزدیده است در حالی که اینطور نیست زیرا اینطور نوشتن رایج بوده و از طرفی خود مرحوم صدرا در کتابش تذکر داده که از عبارات دیگران استفاده کردم.

قولا آخر

مفعول « استلزمت » است یعنی این قضایا بالذات، مستلزم قول دیگر هستند.

لفظ « آخر » غیر منصرف است و نباید تنوین بگیرد ولی در ضرورت شعری تنوین گرفتنش اشکال ندارد.

خلاصه: بحث درباره تعریف قیاس و توضیح قیود آن بود.و از جمله قیودی که در تعریف بکار برده شده است کلمه «بالذات» می باشد. بیان شد قید « بالذات » دو نوع استلزام را از محل بحث بیرون می کند:

ص: ۳۲۴

مورد اول: دو قضیه مستلزم قضیه سوم باشند ولی با کمک مقدمه مقدر مستلزم باشند. در چنین موردی آن دو قضیه، قیاس نخواهند بود.

مثال: قضیه اول: « الف مساوی با ب است » قضیه دوم: «ب مساوی با ج است » قضیه سوم « الف مساوی با ج است ». دو قضیه اول مستلزم قضیه سوم هستند به شرطی که یک مقدمه دیگر ضمیمه شود که عبارت از « مساو المساوی مساو » است.

مورد دوم: اگر گفته شود « الانسان ممکن » و « الممکن حادث » نتیجه گرفته شود « الانسان لیس بقدیم » در حالی که « لیس بقدیم » در آن دو قضیه ی اول وجود ندارد. اما « حادث » در قوه ی « لیس بقدیم » است.

ادامه بیان تعریف قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان تعریف قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

قولا آخر احتراز عن صدق احدی القضیتین عند صدق مجموعهما (۱)

بحث در تعریف قیاس بود. قیودی در این تعریف ذکر شده بودند که بیان می شد به چه منظوری آورده شده است.

توضیح قید « قولا آخر »: قیاس عبارت از دو قضیه است که قضیه ای را لازم داشته باشد یا قضیه ی دیگری را لازم داشته باشد. مجموع این دو قضیه را ملاحظه کنید که قضیه ی اول و قضیه دوم را لازم دارد یعنی بدون قضیه ی اول، مجموع درست نمی شود و بدون قضیه دوم هم مجموع درست نمی شود پس مجموع این دو قضیه، هر یک از آن دو قضیه را لازم دارد ولی در عین حال قیاس تشکیل نشده است. قیاس این است که مجموع دو قضیه، قضیه ی دیگری را لازم داشته باشد نه قضیه ی درون خودش را. این مجموع به خاطر مجموع بودن احتیاج به هر دو جزء خودش دارد چنانچه هر مرکبی اجزاء خودش را لازم دارد و الاـ مرکب نخواهد بود. این مجموع هم قضیه ی اول و قضیه ی دوم را لازم دارد ولی به این قیاس گفته نمی شود لذا باید گفت قضیه ی دیگری را لازم دارد که غیر از آن دو قضیه است. پس قید « آخر » احتراز است.

ص: ۳۲۵

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۸۷، سطر ۲، نشر ناب.

توضیح عبارت

قولا آخر احتراز عن صدق احدی القضیتین عند صدق مجموعهما

ترجمه: بالذات لازم داشته باشد قول آخر را. این کلمه با لفظ « آخر » احتراز از صدق احدی القضیتین است نزد صدق مجموع دو قضیه « یعنی اگر مجموع را فرض کردی صادق است إحدی القضیتین هم صادق است ولی این کافی نیست تا قیاس درست

شود باید قضیه ی سومی که متولد از این دو قضیه می باشد نیز صادق باشد ».

فان المجموع و ان استلزم کل واحده منهما لیس قیاساً بالنسبه الی شی منهما بل بالنسبه الی القول المغایر

ترجمه: مجموع این دو قضیه ولو مستلزم هر یک از این دو قضیه است « یعنی مجموعه قضیه مستلزم قضیه ی اول است مستلزم قضیه ی دوم هم هست » ولی این مجموع نسبت به هیچ یک از این دو قضیه ای که در آن هست قیاس نمی باشد بلکه قیاس است نسبت به قضیه ای که مغایر با هر یک از این دو می باشد که قضیه ی سوم است « و نه این جزءِ مجموع است و نه آن جزءِ مجموع است بلکه چیزی بیرون از این دو جزء و متولد شده از این دو جزء است».

نکته: مراد از لفظ « آخر » اشاره دارد به قضیه ی آخری که غیر از این دو قضیه باشد نه اینکه اشاره داشته باشد به قضیه ی آخری که غیر از مجموع باشد.

صفحه ۲۸۷ سطر ۵ قوله « فان قیل »

بیان اشکال: گفته شد که قیاس دو مقدمه است که مستلزم قول آخر باشد و از این گفته، بدست می آید که در هر قیاسی باید نتیجه غیر از دو مقدمه باشد. قیاس استثنایی و اقترانی را ملاحظه کنید. در قیاس اقترانی گفته می شود « العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث » نتیجه را که ملاحظه می کنید نه مقدمه ی اول است نه مقدمه دوم است در قیاس اقترانی مشکلی وجود ندارد که گفته شود نتیجه، قضیه ی سومی غیر از دو قضیه ی اول است اما قیاس استثنایی را ملاحظه کنید که دو قسم از آن، عقیم نیست. یکی قیاس استثنایی است که با رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می دهد و دیگری قیاس است که وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه می دهد. مثلا اینطور گفته شود « ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود » که مقدم و تالی در آن موجود است. الان با رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می گیریم و می گوییم « لکن النهار لیس بموجود فالشمس لیست بطالعه ». این نتیجه در قیاس نیست چون نتیجه، نقیض مقدم است و خود مقدم نیست. پس در اینجا هم مشکلی نیست که گفته شود نتیجه، قضیه ی سوم می باشد. اما اگر با وضع مقدم، وضع تالی نتیجه گرفته شود اینطور می شود « ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود لکن الشمس طالعه فالنهار موجود ». عبارت « فالنهار موجود » تالی قضیه است که موجود بود و نتیجه قرار داد شده است و لذا نتیجه، قول آخر نیست بلکه همان است که در مقدمه بود.

پس از کلام شما استفاده شد که نتیجه باید قولِ آخر باشد. در قیاس اقترانی و قیاس استثنایی که با رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می دهد نتیجه، قول آخر است ولی در قیاس استثنایی که با وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه می دهد نتیجه، قول آخر نیست بلکه عین نتیجه در مقدمات است.

جواب: در قیاس استثنایی دو مقدمه وجود دارد که یک مقدمه، اصل نامیده می شود و مقدمه دیگر استثنا نامیده می شود. عبارت « ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود » یک مقدمه قرار داده می شود و اسمش اصل گذاشته می شود. عبارت « لکن الشمس طالعه » مقدمه ی دوم گرفته می شود و اسمش را استثنا می گذاریم. در نتیجه کدامیک از این دو مقدمه تکرار شده است؟ عبارت استثنا، در نتیجه نیامده است. در اصل هم که ملاحظه کنید کلِ جمله شرطیه، مقدمه ی اصل است اما نتیجه، کل شرطیه نیست بلکه جزئی از این شرطیه است لذا نتیجه با مقدمه ی اول هم یکی نیست همانطور که با مقدمه ی دوم هم یکی نبود. علتش این است که وقتی « إن » شرطیه می آید عبارت « النهار موجود » که یک قضیه می باشد را جزء قضیه می کند و عبارت « کانت الشمس طالعه » که یک قضیه ی کامل هست را جزء قضیه می کند. لفظ « إن » دو قضیه را دو جزء می کند و مجموعِ، یک قضیه می شوند. نتیجه، مجموع یک قضیه نیست بلکه جزئی از این قضیه است و جزئی از این قضیه، غیر از خود این قضیه است. پس نتیجه ای که گرفته می شود نه قضیه ی دوم است که پشتِ استثنا آمده است نه قضیه ی اول است که مجموع جمله شرطیه است. لذا نتیجه، نه مقدمه ی اول است نه مقدمه ی دوم است بلکه یک امر سوم است. پس در قیاس استثنایی که با وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه می دهد نتیجه، غیر از مقدمتین است.

ص: ۳۲۷

توضیح عبارت

فان قیل: قولنا « ان کان ا ب فج د لکن ا ب » اعترفتم انه قیاس و هو ینتج « فج د » و لیس ذلک قولا آخر بل هو داخل فی القیاس

اگر گفته شود قول ما « ان کان ا ب فج د » که قضیه اصل و قیاس، استثنایی است. عبارت « لکن ا ب » وضع مقدم است.

ترجمه: اگر بگویید « ان کان ا ب فج د لکن ا ب » اعتراف دارید که این قیاس است در حالی که « فج د » را نتیجه می دهد و این نتیجه « که فج د می باشد » قول آخر نیست « با اینکه گفتید نتیجه باید قول آخر باشد » بلکه داخل در قیاس است.

و کذا فی کل قیاس استثنایی

یعنی در هر قیاس استثنایی که با وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه می دهد.

نکته: در فرق بین قیاس استثنایی و قیاس اقترانی اینچنین گفته شده: در قیاس استثنایی خود نتیجه یا نقیض نتیجه، در قیاس بالفعل موجود است. در جایی که با رفع تالی، رفع مقدم نتیجه گرفته می شود نقیض نتیجه، بالفعل در قیاس موجود است. در جایی که با وضع مقدم، وضع تالی نتیجه گرفته می شود خود نتیجه، بالفعل در قیاس موجود است. اما در قیاس اقترانی، نتیجه بالقوه موجود است نه بالفعل یعنی آنچه که بالفعل در قیاس اقترانی ملاحظه می کنید، « العالم متغیر » و « کل متغیر حادث » است نه « العالم حادث ». اما این دو قضیه بالقوه دارای « العالم حادث » هستند یعنی قوه ی « العالم حادث » را دارد نه خود « العالم حادث » را.

ص: ۳۲۸

توجه می کنید در وقتی که می خواهند بین قیاس اقترانی و قیاس استثنایی فرق بگذارند دو قسمِ قیاس استثنایی را یکی حساب کردند یعنی چه قیاس استثنایی که با وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه می دهد چه قیاس استثنایی که با رفع تالی رفع مقدم را نتیجه می دهد یکی حساب کردند و با قیاس اقترانی سنجیدند. اما در این بحثی که الان شد بین دو قسمِ قیاس استثنایی فرق گذاشته شد چون نتیجه ای که در بعضی از قیاس های استثنایی گرفته می شود عینِ آن در مقدمه هست و در بعضی جاها نقیض آن در مقدمه دیگر هست. جایی که نقیضش باشد قول آخر هست ولی جایی که عین آن در مقدمه باشد قول آخر نیست. بنده _ استاد _ اشکال را منحصر کردم به جایی که از وضع مقدم بخواهیم وضع تالی را نتیجه بگیریم. در اینجاست که عین نتیجه در مقدم آمده است. مرحوم سبزواری می فرماید « و کذا فی کل قیاس استثنائی » بنده _ استاد _ این عبارت را به اینصورت معنا کردم: همچنین هر قیاس استثنایی که با وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه دهد. ولی مرحوم سبزواری چنین قیدی نمی زند چون قیاس استثنایی را با رمز بیان کرد و گفت « ان کان ا ب فج د لکن ا ب ». این رمزی که مصنف بیان کرد بر تمام قیاس های استثنایی که با وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه می دهند صادق است و لذا نمی تواند بگوید « و کذا فی کل قیاس استثنایی » چون همه قیاس های استثنایی که با وضع مقدم وضع تالی را نتیجه می دهند در مثال ایشان مندرج هستند چون مثال ایشان به صورت رمزی آمده است. لذا مراد مصنف از عبارت « و کذا فی کل قیاس استثنائی » یعنی قیاس استثنائی های دیگر که با رفع تالی، رفع مقدم نتیجه گرفته می شود. مصنف در اینجا نقیض قضیه را مغایر با خود قضیه نگرفته است و گفته چه نتیجه، نقیضش در مقدمه ذکر شود چه خودش در مقدمه ذکر شود قول آخر نیست. یعنی مصنف مثل جایی فرض کرده که در صدد بیان فرق بین استثنایی و اقترانی است که نقیض قضیه با عین قضیه، یکی گرفته می شود و هر دو با هم یکسان به حساب می آید سپس می گویند قیاس استثنایی به هر دو صورتش با قیاس افترانی فرق می کند چون مثال مصنف برای قیاسی است که از وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه داده است اما اشکالش مخصوص اینجا نیست بلکه شامل جایی می شود که با رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می دهد لذا پشت سر آن فرمود « و کذا فی کل قیاس استثنائی » یعنی فکر نکن فقط قیاس استثنایی که من مثال نزدم مبتلا به اشکال است بلکه آن نوع دیگر از قیاس استثنایی هم مبتلا به اشکال است زیرا نقیض قضیه مغایر با خود قضیه به حساب نمی آید.

مصنف در معنای « عین بودن » توسعه داده است و گفته این نتیجه اگر عین آن در مقدمات باشد اشکال دارد. اگر نقیضش هم در مقدمات باشد اشکال دارد یعنی عینیت را بین خود قضیه و خود قضیه و همچنین بین نقیض قضیه و خود قضیه قائل شده است.

قلنا: ان ادوات الاتصال او الانفصال اخرجت امثال هذه حیث هی داخله فی القیاس عن التمامیه

« ان » شرطیه در قضیه متصله و « إمّا » در قضیه منفصله، قضیه را از استقلال می اندازند و آن را جزء می کنند یعنی « کانت الشمس طالعه » و « النهار موجود » هر کدام یک قضیه مستقل هست. با آوردن ادات اتصال این دو قضیه از استقلال می افتند و یک قضیه می شوند و هر کدام جزء این یک قضیه می شوند. ادات انفصال هم همینگونه است مثلا وقتی گفته می شود « العدد إما زوج و إما فرد » معنایش این است « إما العدد زوج و إما العدد فرد » یعنی لفظ « العدد » تکرار می شود و به خاطر اینکه جمله مختصر شود لفظ « العدد » تکرار نشد.

ترجمه: ادوات اتصال یا انفصال، امثال این « یعنی امثال این گونه قضایا » را از تمامیت « یعنی از استقلال و از قابلیت تصدیق » خارج کرد « تا الان عبارتِ ـ کانت الشمس ـ قابل تصدیق بود اما الان عبارتِ ـ ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود ـ تلازمش قابل تصدیق است و ـ کانت الشمس ـ قابل تصدیق نیست یعنی در شب هم می توان گفت ـ ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود ـ که در شب، ـ کانت الشمس ـ را ندارید و آن را تصدیق نمی کنید ولی تلازم را تصدیق می کنید. پس این ادات اتصال و ادات انفصال، قضیه را از تمامیت در صدق و استقلال بر صدق بیرون آوردند در اینصورت صدق قضیه به این جزء و آن جزء نیست بلکه صدقش به تلازمی است که بین این دو جزء حاصل شده است ».

ص: ۳۳۰

« حیث هی داخله فی القیاس »: لفظ « حیث » تعلیلیه است یعنی چرا از تمامیت خارج شده است؟ چون داخل در قیاس شده و جزء شده . یعنی به این صورت معنا می شود: این ادوات اتصال و انفصال، امثال این قضایا را به خاطر اینکه آنها را داخل در قیاس کرده، از تمامیت خارج کرده است.

و صلوح التصدیق و التکذیب

ادوات اتصال و انفصال امثال اینگونه قضایا را از تمامیت و از صلوح تصدیق و تکذیب خارج کرده است. تا الان این دو قضیه صالح بودند که تصدیق یا تکذیب شوند ولی الان حق نداریم آنها را تصدیق یا تکذیب کنیم باید تلازم آنها را تصدیق یا تکذیب کرد یا انفصال و تعادنشان را تصدیق یا تکذیب کرد.

نکته: اگر قیاس در کار نبود و به تعبیر دقیق تر ادات اتصال و انفصال نمی آمد اینها، هم تمام بودند هم صالح برای تصدیق و تکذیب بودند. با آمدن ادات اتصال و انفصال، هم از تمامیت افتادند هم از صلوح تصدیق و تکذیب افتادند پس نباید اینها را جدا حساب کرد در حالی که نتیجه را جدا حساب می کنید پس نتیجه مغایر اینها می شود و یک قضیه ی مستقل می گردند ولی وقتی در قیاس هستند قضیه ی مستقل نیستند. همین مغایرت کافی است که نتیجه را قولاً آخر حساب کرد.

فلیست النتیجه من حیث هی قضیه جزءً من قیاس فلا انتقاض بها

در قیاس های استثنایی که با وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه دادند، نتیجه از این جهت یک قضیه مستقل است و جزء از قیاس نیست. اما آنچه که در قیاس آمده است جزء قیاس می باشد.

ص: ۳۳۱

ترجمه: نتیجه از این حیث که قضیه است جزء از قیاسی که جزء القضیه است، نیست « یعنی مغایر با آن جزء است. آنچه که در قیاس بوده، جزء قضیه است و این که نتیجه است یک قضیه تامه است لذا از این جهت، قول آخر به حساب می آید » پس لفظ قولاـ آخر که در تعریف آمد نقض نمی شود با این نتیجه ای که در قیاس استثنایی گرفته شد یعنی نمی توان گفت تعریف جامع افراد نیست به اینصورت که شامل قیاس استثنایی نشود

« بها »: یعنی به چنین قضیه ای که نتیجه برای قیاس استثنایی قرار گرفته است.

خلاصه: بحث در تعریف قیاس بود. قیودی در این تعریف ذکر شده بودند که بیان می شد به چه منظوری آورده شده است.

توضیح قید « قولا آخر »: مجموع این دو قضیه را ملاحظه کنید که قضیه ی اول و قضیه دوم را لازم دارد یعنی بدون قضیه ی اول، مجموع درست نمی شود و بدون قضیه دوم هم مجموع درست نمی شود پس مجموع این دو قضیه، هر یک از آن دو قضیه را لازم دارد ولی در عین حال قیاس تشکیل نشده است. قیاس این است که مجموع دو قضیه، قضیه ی دیگری را لازم داشته باشد نه قضیه ی درون خودش را.

بیان اشکال: از کلام شما استفاده شد که نتیجه باید قولِ آخر باشد. در قیاس اقترانی و قیاس استثنایی که با رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می دهد نتیجه، قول آخر است ولی در قیاس استثنایی که با وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه می دهد نتیجه، قول آخر نیست بلکه عین نتیجه در مقدمات است.

ص: ۳۳۲

جواب: در قیاس استثنایی دو مقدمه وجود دارد که یک مقدمه، اصل نامیده می شود و مقدمه دیگر استثنا نامیده می شود. عبارت « ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود » یک مقدمه قرار داده می شود و اسمش اصل گذاشته می شود. عبارت « لکن الشمس طالعه » مقدمه ی دوم گرفته می شود و اسمش را استثنا می گذاریم. عبارت استثنا، در نتیجه نیامده است. در اصل هم که ملاحظه کنید کلِ جمله شرطیه، مقدمه ی اصل است اما نتیجه، کل شرطیه نیست بلکه جزئی از این شرطیه است لذا نتیجه با مقدمه ی اول هم یکی نیست همانطور که با مقدمه ی دوم هم یکی نبود. علتش این است که وقتی « إن » شرطیه می آید عبارت « النهار موجود » که یک قضیه می باشد را جزء قضیه می کند و عبارت « کانت الشمس طالعه » که یک قضیه ی کامل هست را جزء قضیه می کند. لفظ « إن » دو قضیه را دو جزء می کند و مجموع، یک قضیه می شوند. نتیجه، مجموع یک قضیه نیست بلکه جزئی از این قضیه است و جزئی از این قضیه، غیر از خود این قضیه است. لذا نتیجه، نه مقدمه ی اول است نه مقدمه ی دوم است بلکه یک امر سوم است.

ادامه بیان تعریف قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه ۹۵/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان تعریف قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه

استلزمت لزوما بینا کما فی القیاس الکامل و هو الشکل الاول او غیر بین کما فی غیر الکامل منه و هو ما فی غیره من الاشکال (۱)

ص: ۳۳۳

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۸۷، سطر ۱۰، نشر ناب.

آخرین قیدی که در تعریف آمده قید « استلزمت » است که چیزی را خارج نمی کند بلکه مذهب های مخالف را باطل می کند یعنی برای خارج کردن مذاهب است نه برای خارج کردن قضیه ای از قضایا.

مصنف می فرماید کلام ما این است که در قیاس آن دو قضیه که تشکیل دهنده قیاس هستند مستلزم نتیجه می باشند. « مستلزم » به معنای « لازم دارنده » و « ملزوم » است مثلا گفته می شود طلوع خورشید مستلزمِ وجود نهار است یعنی طلوع شمس ملزوم است و وجود نهار لازم است. مستلزم همیشه به ملزوم نسبت داده می شود. وقتی تعبیر به « یستلزم » می شود ضمیر آن به « ملزوم » بر می گردد و وقتی تعبیر به « یلزم » می شود ضمیر آن به « لازم » بر می گردد. مصنف در اینجا می فرماید این دو قضیه که تشکیل دهنده قیاس هستند مستلزم قول آخر و به عبارت دیگر نتیجه می باشند یعنی آنها ملزوم هستند و نتیجه، لازم است پس رابطه ی بین قیاس و نتیجه، رابطه ی لزومیه است. به عبارت دیگر نتیجه، لازمِ مقدمتین گرفته می شود یا مقدمتین، ملزومِ نتیجه گرفته می شود. اما بعضی گفته رابطه بین این دو، رابطه ی تولید است و بعضی گفتند رابطه ی توافی است. مصنف می فرماید ما هیچکدام را قبول نداریم فقط رابطه ی لزوم را قبول داریم به بیانی که گفته می شود.

نکته: در قیاس دو بحث وجود دارد یکی بحث تشکیل قیاس است و دیگری بحث انتاج قیاس است. یعنی یکبار گفته می شود قیاس، تشکیل نمی شود اما یکبار گفته می شود قیاس تشکیل می شود ولی منتج نیست. ما الان قیاسِ منتج را تعریف نمی کنیم بلکه قیاس را تعریف می کنیم. اگر می خواستیم قیاس منتج را تعریف کنیم شرائط قیاس جزء معرِّف می آمدند و آن شرائط، معرِّف می شدند وقتی شرائط قیاس ذکر می شود موانع قیاس بیان می گردد و الا این قیاس اگر این مانع را نداشت منتج و مستلزم بود. ما الان در صدد بیان قیاسی هستیم که مستلزم هست بدون توجه به مانع. وقتی به بحث مانع رسیدیم می گوییم این قیاس ها خارج اند یعنی آنها را قیاس می دانیم ولی می گوییم منتج نیستند نه اینکه بگوییم قیاس نیستند. مثلا فرض کنید ما چهار گونه ق یاس استثنایی داریم که دو تا از آنها منتج است و دو تا منتج نیست. نمی گوییم از این ۴ تا فقط دو تا قیاس می باشند بلکه هر چهار تا قیاس هستند. یا در شکل اول، ۱۶ قیاس تشکیل می شود و گفته می شود چهار ضربِ آن، منتج است و دوازده ضربِ آن، غیر منتج است. پس الان توجه کنید که بحث در تعریف قیاس است لولا المانع. یعنی اگر آن شرائط مفقود شوند در واقع مانع، موجود شده است و این قیاس نمی تواند مستلزم شود ولی به عنوان قیاس بودن، مستلزم است و به عنوان مانع داشتن، مستلزم نیست و ما الان درصدد بیان قیاس بودن هستیم. پس اینکه مستلزم هست یعنی به لحاظ ذاتش مستلزم است و همه قیاس ها به لحاظ ذاتشان « یعنی لولا المانع » مستلزم هستند.

ص: ۳۳۴

توضیح عبارت

استلزمت لزوماً بیّناً کما فی القیاس الکامل و هو الشکل الاول

در تمـام قیاس های چهارگانه یعنی شـکل اول و شـکل دوم و شـکل سوم و شـکل چهارم، اسـتلزام را داریم یعنی قیاس، ملزوم است و نتیجه، لازم است و رابطه ی این دو، رابطه ی لزوم است اما این سوال است که لزوم بر دو قسم بیّن و غیر بیّن می باشـد. این نتیجه آیا لازمِ بیّنِ قیاس است یا لازم غیر بیّن است؟ مصـنف می فرماید اگر شکل، شکل اول باشد نتیجه، لازم بیّن است و احتیاج به اسـتدلال ندارد اما اگر شکل، شکل ثانی یا ثالث یا رابع باشد نتیجه، لازم غیر بیّن است و احتیاج به استدلال دارد لذا انتاج شکل ثانی یا ثالث یا رابع را بیان می کنیم ولی انتاج شکل اول را بدیهی می گیریم و بیان نمی کنیم.

ترجمه: قیاس عبارت از قضایای مولفه و مرکبه ای است که بالذات مسـتلزم قول دیگر باشد. این قیاس، نتیجه را استلزام دارد اما چون نوع لزومی دارد؟ می فرماید لزوم بیّن دارد همانطور که در قیاسِ کامل یعنی شـکل اول است « شکل اول چون احتیاج به استدلال ندارد و نتیجه دادنش بدیهی است لذا به آن قیاس کامل گفته می شود ».

او غیرَ بیّنٍ کما فی غیر الکامل و هو ما فی غیره من الاشکال

ترجمه: یـا لزوم، لزومِ غیر بیّن باشـد چنـانچه در قیـاس غیر کامل داریم که قیاسِ غیر کامل، قیاسـی است که در غیر شـکل اول باشد « یعنی در قالب شکل اول ریخته نشده است بلکه در قالب غیر شکل اول ریخته شده است ».

ص: ۳۳۵

و انما استعملنا لفظ الاستلزام و لم نقل استتبعت او قد انتجت تبعا للقوم حيث استعملوا لفظ اللزوم للاشاره الی المذهب الحق من المذاهب التی اشرنا الیها بقولنا:

چرا در تعریف قیاس کلمه « استلزمت » بکار رفته تا فهمانده شود نتیجه، لازم قیاس است؟ مصنف می فرماید ما گفتیم « نتیجه، لازم قیاس است » اما بعضی گفتند « نتیجه، متولّد از قیاس است ». بعضی گفتند « نتیجه همراه قیاس است ». یعنی سه قول در اینجا است.

بیان اقوال در نحوه ارتباط نتیجه با مقدمتین:

قول اول « قول معتزله »: نتیجه، متولد از قیاس است یعنی دنبال قیاس است. این قول اگر بخواهد قیاس را معنا کند به جای لفظ « استلزمت » تعبیر به « انتجت » می کند یعنی « نتیجه داد ». نتیجه، متولّد است مثل اینکه بچه ی یک حیوان را نتیجه ی آن حیوان یعنی متولد از آن حیوان می گیرند. یا ثمره ی درخت را نتیجه ی آن درخت می گیرند.

قول دوم « قول اشاعره »: نتیجه، همراه قیاس است. یعنی نتیجه، پشت سر قیاس می آید بدون اینکه قیاس، نتیجه را لازم داشته باشد و بدون اینکه این نتیجه از قیاس متولد شود. اینها به جای لفظ « استلزمت » تعبیر به « استتبعت » می کنند یعنی قول دیگر را بدنبال دارد.

قول سوم « قول حکما »: نتیجه، لازم قیاس است. مصنف می فرماید ما تعبیر به « استتبعت » نکردیم زیرا اعتقاد به قول توافی نداشتیم. تعبیر به « انتجت » هم نکردیم چون با قول به تولید سازگاری داشت.

ص: ۳۳۶

ترجمه: ما در تعریف قیاس لفظ « استلزام » را بکار گرفتیم و تعبیر به « استتبعت » و « قد انتجت » نکردیم چون خواستیم از قوم « یعنی منطقیون یـا حکمـا » تبعیت کنیم که آنهـا هم در تعریف قیـاس، لفـظ « لزوم » را بکـار گرفته بودنـد « اما چرا حکما، لفظ لزوم را بکـار گرفتنـد؟ یـا دلیلِ دوم اینکه لفظ لزوم بکار گرفته شـده چه می باشـد؟ البته توجه کنیـد که در عبارت مصـنف به عنوان دلیـل دوم قرار داده نشـده ولی آن را می توان دلیـل دوم قرار داد » به خـاطر اشـاره به مـذهب حق از مـذاهبی که اشـاره کردیم به آنها.

و هل الانتاج بتولیدٍ بناء علی الافعال التولیدیه التی یقول بها المعتزله

مصنف به بیان اقوال سه گانه می پردازد ابتدا مذهب معتزله و بعداً مذهب حکماء و سپس مذهب اشاعره بیان می گردد.

توضـیح قول اول: معتزله قائل به تولید هسـتند یعنی می گویند دو قضـیه ی اولیه که اگر با هم جفت شوند قیاس را تشـکیل می دهنـد مولّـد نتیجه هسـتند و نتیجه را تولیـد می کنند. معتزله افعال را به دو قسم تولیدیه و مباشـرتی تقسـیم می کنند. وقتی یک تیرانداز، تیر اندازی می کند ملاحظه کنید که چه کارهایی انجام می دهد. زِهِ کمان را می کِشد و آن را رها می کند این یک کار است. تیر با کشـیدنِ زِه پرتاب می شود. این، کار دوم است. آن تیر به بدن شخصـی برخورد می کند و او را می کُشد این هم کـار سوم است. در واقع بایـد گفت چهـار کـار انجـام می دهـد. کـار اولش این بود که دست خودش را حرکت داد با این حرکت، زِه کشـیده شـد. یعنی کار اولش کشـیدن زه نبود بلکه حرکت دادن دست خودش بود. از بین این چهار کار، کار اول کار مباشرتی است یعنی بالمباشره و بلا واسطه آن را انجام داد. یعنی اگر بخواهیم به طور حقیقی بیان کنیم، اینطور نمی گوییم که تیر انـداز آن شـخص را کُشت بلکه می گوییم تیرانـداز دست خودش را حرکت داد. کارهای بعـدی متولّد از این کار اول است. پس کارهایی که با واسطه انجام می شوند تماما تولیدی هستند.

نکته: روی این بحثِ کار تولیدی و کار مباشرتی قوانین متعددی مترتب کردند و بنا کردند و نتیجه های مختلف گرفتند. در باب علم و باب تذکر و ابواب مختلف، بحث تولید را آوردند حتی در اینجا به اینصورت می گوید که کار ما تشکیل قیاس است اما نتیجه متولّد از قیاس است. یعنی نتیجه، کار تولیدی ما هست و تشکیل قیاس، کار مباشرتی ما هست. سپس می گوید همانطور که پرتاب تیر متولد از حرکت ید می باشد این نتیجه هم از تشکیل قیاس حاصل شده است.

توضیح قول حکماء: حکما معتقدند قایس، دو قضیه را تالیف می کند و با این کار قیاس تشکیل می شود. تا اینجا حکما با معتزله موافق هستند اما چه می شود که نتیجه حاصل می شود؟ معتزله بیان کرد که نتیجه، متولّد می شود اما حکما این را نمی گویند بلکه می گویند عقل فعال که معلم بشر است به دستور خداوند ــ تبارک ــ و اذن او نتیجه را به ذهن ما افاضه می کند پس قیاس، نفس ما را برای پذیرش آن افاضه آماده می کند و افاضه ی الهی از طریق عقل فعال که معلم بشر است انجام می گیرد و آن نتیجه یا صورت علمیِ نتیجه در ذهن ما القاء می شود. بنابراین قیاس فقط معدّ نتیجه است و مولّد نتیجه نیست.

دوباره به قول معتزله برمی گردیم و آن را توضیح می دهیم. قول معتزله می گوید وقتی قایس، قیاس را تشکیل داد پیدایش نتیجه، قهری است و کسی دخالت نمی کند یعنی نیاز به معلم نیست به عبارت دیگر وقتی قیاس تشکیل شود مولّد تشکیل شده و متولّد هم پشت سر آن می آید و لازم نیست از جانب خداوند ــ تبارک ــ افاضه شود. معتزله همه جا سعی دارد کار را به عهده ی خود ما بگذارد و خداوند ــ تبارک ــ منعزل می کند. در افعال دیگر هم همینگونه می گوید مثلا خداوند ــ تبارک قدرت را داده و خود انسان انجام می دهد و دخالتی از خداوند ــ تبارک ــ نیست. در اینجا هم همینگونه می گوید که شما قیاس را تشکیل می دهید و نتیجه متولد می شود و دخالتی از خداوند ــ تبارک ــ نیست.

ص: ۳۳۸

حکما بیان کردند که افاضه می شود اما سوال این است که آیا امکان دارد افاضه نشود؟ می فرماید خیر حتما افاضه می شود چون از جانب مبادی عالیه، بخلی نیست به محض اینکه نفس خودمان را با تشکیل قیاس آماده کردیم افاضه بدنبالش می آید و اگر قبلا افاضه نمی شد به خاطر این بود که ما آمادگی نداشتیم نه اینکه آنها بخیل بودند.

نکته: مرحوم صدرا می فرماید تمام صور علمیه ما به نحو جوهری در عقول وجود دارند. مرحوم صدرا می فرماید عقلیات ماکه تنزلشان به صورت کیف نفسانی است حقیقت آنها به صورت جوهری موجود است به طوری که اگر شما آنجا بروید این جواهر را مشاهده می کنید و با مشاهده ی آن جواهر تعقل حاصل می شود. مرحوم صدرا قائل به این تعقلاتی که مشاء می گوید نیست. مرحوم صدرا می فرماید تعقل به معنای ورود در عالم عقل و عالم ملائکه است و انسانهای معمولی ورود در عالم عقل ندارند لذا تعقل ندارند. از مرحوم صدرا اگر بپرسید بزرگترین مشا « یعنی ابن سینا » آیا دارای تعقل است؟ جواب می دهد خیر چون وارد عالم عقول نشده. ابن سینا با مفاهیم کلیه سر و کار دارد و این، تخیل دارد. تعقل برای کسی است که حضرت جبرئیل علیه السلام و مَلَک را مشاهده کند. مرحوم صدرا می فرماید همه انسانها حیوان بالفعل و انسان بالقوه اند و بعداً از سن ۴۰ سالگی بعضی ها انسان بالفعل می شوند البته پیامبران را استثنا می کند و برای آنها یک مرتبه ی دیگر قائل است.

توجه کنید که هم مشاء و هم حکمت متعالیه معتقد به دخالت عقل فعال هستند ولی فرق در این است که مرحوم صدرا می فرماید عقل فعال به تخیل شما افاضه می کند و مشاء می گوید عقل فعال به تعقل شما افاضه می کند.

ص: ۳۳۹

خلاصه: آخرین قیدی که در تعریف آمده قید « استلزمت » است که چیزی را خارج نمی کند بلکه مذهب های مخالف را باطل می کند یعنی برای خارج کردن مذاهب است. مصنف می فرماید کلام ما این است که در قیاس آن دو قضیه که تشکیل دهنده قیاس هستند مستلزم نتیجه می باشند. « مستلزم » به معنای « لازم دارنده » و « ملزوم » است. به عبارت دیگر نتیجه، لازمِ مقدمتین گرفته می شود یا مقدمتین، ملزومِ نتیجه گرفته می شود. اما بعضی گفته رابطه بین این دو، رابطه ی تولید است و بعضی گفتند رابطه ی توافی است.

بیان اقوال در نحوه ارتباط نتیجه با مقدمتین:

قول اول « قول معتزله »: نتیجه، متولد از قیاس است یعنی دنبال قیاس است. این قول اگر بخواهد قیاس را معنا کند به جای لفظ « استلزمت » تعبیر به « انتجت » می کند یعنی « نتیجه داد ». نتیجه، متولّد است.

قول دوم « قول اشاعره »: نتیجه، همراه قیاس است. یعنی نتیجه، پشت سر قیاس می آید بدون اینکه قیاس، نتیجه را لازم داشته باشد و بدون اینکه این نتیجه از قیاس متولد شود. اینها به جای لفظ « استلزمت » تعبیر به « استتبعت » می کنند یعنی قول دیگر را بدنبال دارد.

قول سوم « قول حکما »: نتیجه، لازم قیاس است یعنی معتقدند قایس، دو قضیه را تالیف می کند و با این کار قیاس تشکیل می شود. تا اینجا حکما با معتزله موافق هستند اما چه می شود که نتیجه حاصل می شود؟ معتزله بیان کرد که نتیجه، متولّد می شود اما حکما این را نمی گویند بلکه می گویند عقل فعال که معلم بشر است به دستور خداوند _ تبارك _ و اذن او نتیجه را به ذهن ما افاضه می کند پس قیاس، نفس ما را برای پذیرش آن افاضه آماده می کند و افاضه ی الهی از طریق عقل فعال که معلم بشر است انجام می گیرد.

بیان اقوال در اینکه نتیجه با مقدمتین چه رابطه ای دارد/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه ۹۵/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقوال در اینکه نتیجه با مقدمتین چه رابطه ای دارد/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه

و هل الانتاج بتولیدٍ بناء علی الافعال التولیدیه التی یقول بها المعتزله (۱)

همه علما قبول دارند بعد از ذکر دو مقدمه، با شرائطی که در جای خودش ذکر شده نتیجه گرفته می شود اما اختلاف است در اینکه چه عاملی باعث گرفتن نتیجه می شود. آیا خود این دو مقدمه باعث می شوند ما از آنها نتیجه بگیریم یا معلم ما را در نتیجه گرفتن کمک می کند و یا این دو مقدمه برای نتیجه گیری هیچ نقشی ندارند و تمام نقش برای معلم است؟

قول اول « قول معتزله »: معتزله قائل به تولید هستند. توضیح آن در جلسه قبل بیان شد و الان به صورت مختصر ذکر می شود. معتزله بیان کرده که فعل انسان اگر بدون واسطه صادر شود فعل مباشری است و اگر با واسطه صادر شود فعل تولیدی است. مثال به حرکت دست زده شد که زهِ کمان را می کِشد و تیر رها می گردد و انسانی کشته می شود. بیان شد که حرکت دست، فعل ما می شود ولی فعل مباشری است و پرتاب تیر هم فعل ما می شود ولی فعل تولیدی است. هر دو فعل ما هستند ولی یکی بلاواسطه صادر می شود و دیگر مع الواسطه صادر می شود.

معتزله در باب علم هم این اعتقاد را دارند یعنی برای ما یک فعل مباشری و یک فعل تولیدی درست کردند و گفتند فکر کردن، فعل مباشری است و نتیجه گرفتن فعل تولیدی است. حاصل فکر، تشکیل آن دو مقدمه یعنی تشکیل قیاس است که کار مباشری می باشد. این کار مباشری، کار دیگری را بدنبال دارد که آن کار به صورت مستقیم انجام نشده است بلکه کاری که انجام داده شده این کار دیگر را در پِی داشت. نتیجه گیری، فعل تولیدی ما است. معتزله تمام افعال را به خود ما نسبت می دهند. در هیچ فعل از افعالی که از ما صادر می شود خداوند ـ تبارک ـ یا وسائط فیض را دخالت نمی دهند. لذا معتزله سعی می کند در باب قیاس هم همه افعال را به ما نسبت دهد. آنها فعل اول که فکر کردن است و فعل دوم که نتیجه گرفتن است را به ما نسبت می دهد ولی می گوید آن اوّلی، مباشری است و دومی، تولیدی است. لذا معتزله می گوید قیاس که با دو مقدمه تشکیل شده همان قیاس، نتیجه را در پی دارد و هیچ دخالتی از خداوند ـ تبارک ـ و معلم را قبول نمی کند بنابراین قیاس را علت تامه برای نتیجه می داند همانطور که ما علت تامه برای فکر « یعنی قیاس » هستیم.

ص: ۳۴۱

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۹۰، سطر ۲، نشر ناب.

توجه کنید هر جا علیت باشد لزوم عقلی هست یعنی عقل حکم می کند به اینکه علت مستلزم معلول است و بین علت و معلول، لزوم است اینچنین لزومی را لزوم عقلی می گویند. پس چه بگویید « معتزله قائل به علیت است » چه بگویید « معتزله قائل به لزوم عقلی است » فرقی نمی کند.

توضیح عبارت

و هل الانتاج بتولیدٍ بناء علی الافعال التولیدیه التی یقول بها المعتزله

مرحوم سبزواری ابتدا سه قول را به صورت سوال مطرح می کند بعد از یک صفحه به بیان این مطلب می پردازد که کدام قول حق است؟

ترجمه: آیا انتاج « یعنی نتیجه گیری » به وسیله تولید است؟ « یعنی آیا به این جهت است که قیاس، مولّد نتیجه شده است؟ به عبارت دیگر آیا نتیجه گیری به خاطر این است که ما علت را در اختیار داریم لذا معلول در اختیار ما قرار می گیرد » این انتاج در صورتی تولیدی خواهد بود که تمام افعال عباد به عباد نسبت داده شود و به دو قسم تولیدی و مباشری تقسیم می شود.

فان المقدمتین مولّدتان للنتیجه عندهم

معتزله معتقد است که دو مقدمه، مولّد نتیجه است مراد از « مولد » این است که فعل اختیاری ما هستند اما فعل بی واسطه اند و نتیجه، فعلِ با واسطه می باشد.

نکته: معتزله نمی گوید ما فعل خداوند ـ تبارک ـ هستیم بی واسطه، و افعال ما فعل خداوند ـ تبارک ـ هستند مع الواسطه. معتزله افعال ما را فعل خداوند ـ تبارک ـ نمی دانند نه با واسطه و نه بی واسطه. معتزله معتقد است که نتیجه متولد از قیاس « یا بگو متولد از فعل قیاس » است و قیاس، فعل ما هست و لذا فعل با واسطه ی ما هست ولی معتزله به اینصورت قائل نیست که ما فعل خداوند ـ تبارک ـ هستیم و فعل ما هم فعل با واسطه خداوند ـ تبارک ـ است. معتزله فعل ما را اصلا به خداوند ـ تبارک ـ نسبت نمی دهد نه بی واسطه و نه با واسطه. سببش این است که اگر شما بعد از خلق کردن قیاس به قیاس اختیار می دادید و بعداً نتیجه می آمد نتیجه، فعل شما نبود بلکه فعل قیاس بود اما اینگونه نیست یعنی قیاس، مختار نیست ما مختار هستیم لذا فعلی که به ما نسبت داده شود به خاطر مختار بودن ما، برای خودمان است و برای خداوند ـ تبارک ـ نیست اما فعلی که به قیاس نسبت داده می شود به خاطر مختار نبودن قیاس، به تسامح فعل قیاس قرار داده می شود و در واقع فعلِ با تسامح ما هست.

ص: ۳۴۲

پس توجه کنید ما انسانها چون اختیار داریم معتزله قائل به تفویض شدند لذا بین ما که فعل مباشر خداوند ـ تبارک ـ هستیم و باقی افعال مباشر خداوند ـ تبارک ـ فرق است. فعل های ما، فعل خودمان هستند ولی فعل بقیه افعال الهی، فعل خداوند ـ تبارک هستند چون آنها اراده ندارند.

او اعداداً ثبت من المقدمتین لا غیر و الافاضه من عالم القدس کما هو مذهب الحکماء

بیان قول حکما: فیلسوف معتقد است که ما با فکر خودمان مقدمتین را تشکیل می دهیم یعنی حرکت علمی انجام می دهیم و با این حرکت علمی، حد وسط بدست می آید و حد وسط در قضیه وارد می گردد و صغری و کبری تشکیل می شود. این دو که کنار یکدیگر قرار بگیرند قیاس، تحقق پیدا می کند پس ما با فکر خودمان قیاس را تشکیل می دهیم. تا اینجا کار خودمان است ولی این کار می خواهد نتیجه بدهد. مصنف می فرماید نمی توان نتیجه گرفت بلکه نتیجه از بالا افاضه می شود. عقل فعال که معلم ما می باشد نتیجه را در ذهن ما به اذن الله تعالی القاء می کند. توجه می کنید ما نفسی را که آماده دریافت فیض عقل فعال نبود با تشکیل قیاس آماده کردیم و وقتی که قیاس تشکیل شد نفس آماده شد تا فیض را دریافت کند و فیض را به عنوان نتیجه دریافت کرد. پس مقدمتین یعنی قیاس، معدّ برای نتیجه هستند به عبارت دیگر نفس را برای تلقی نتیجه آماده کننده اند. فرض کنید آیینه ای داریم که تمام آینه را کدورت و چرک گرفته باشد در اینصورت این آینه عکسی را نشان نمی دهد. وقتی این آینه را پاک کنید عکس نشان داده می شود. این پاک کردنِ ما فقط آینه را آماده کرد و کار دیگری نکرد. در ما نحن فیه هم به اینصورت گفته می شود که آن علوم از عقل فعال افاضه می شود برای کسانی که قابلیت دریافت دارند. ما قابلیت دریافت نداشتیم وقتی قیاس تشکیل دادیم قابلیت دریافت پیدا کردیم چون غفلت نسبت به آن نتیجه بر طرف شد.

نکته: چرا خداوند _ تبارک _ افاضه نمی کند بلکه عقل افاضه می کند؟ چون ما به طور مستقیم قدرت دریافت افاضه خداوند _ تبارک _ را نداریم مثل نور خورشید که چشم ما به طور مستقیم نمی تواند آن را ببیند باید فاصله شود و شعاع آن را بگیرد. خداوند _ تبارک _ می خواهد به ما ترحم کند و الا اگر بخواهد فیض را مستقیم به ما بدهد هیچکدام زنده باقی نمی مانیم همانطور که فیض را به کوه داد کوه متلاشی شد.

نکته: عقل فعال را فلاسفه مشخص نکردند ولی گاهی تطبیق بر حضرت جبرئیل علیه السلام می کنند چون او مامور علم ما هست. از شریعت بر می آید که حضرت جبرئیل علیه السلام معلم عقلی ما است. فلاسفه می گویند عقل فعال هم معلم عقلی ما است پس عقل فعال بر حضرت جبرئیل علیه السلام تطبیق می کند.

خلاصه: همه علما قبول دارند بعد از ذکر دو مقدمه، با شرائطی که در جای خودش ذکر شده نتیجه گرفته می شود اما اختلاف است در اینکه چه عاملی باعث گرفتن نتیجه می شود. آیا خود این دو مقدمه باعث می شوند ما از آنها نتیجه بگیریم یا معلم ما را در نتیجه گرفتن کمک می کند و یا این دو مقدمه برای نتیجه گیری هیچ نقشی ندارند و تمام نقش برای معلم است؟

قول اول « قول معتزله »: معتزله قائل به تولید هستند. آنها می گوید قیاس که با دو مقدمه تشکیل شده همان قیاس، نتیجه را در پی دارد و هیچ دخالتی از خداوند _ تبارک _ و معلم را قبول نمی کند بنابراین قیاس را علت تامه برای نتیجه می داند همانطور که ما علت تامه برای فکر « یعنی قیاس » هستیم.

ص: ۳۴۴

بیان قول حکما: فیلسوف معتقد است که ما با فکر خودمان مقدمتین را تشکیل می دهیم یعنی حرکت علمی انجام می دهیم و با این حرکت علمی، حد وسط بدست می آید و حد وسط در قضیه وارد می گردد و صغری و کبری تشکیل می شود. این دو که کنار یکدیگر قرار بگیرند قیاس، تحقق پیدا می کند پس ما با فکر خودمان قیاس را تشکیل می دهیم. تا اینجا کار خودمان است ولی این کار می خواهد نتیجه بدهد. مصنف می فرماید نمی توان نتیجه گرفت بلکه نتیجه از بالا افاضه می شود. عقل فعال که معلم ما می باشد نتیجه را در ذهن ما به اذن الله تعالی القاء می کند.

ادامه بیان اقوال در اینکه نتیجه با مقدمتین چه رابطه ای دارد/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان اقوال در اینکه نتیجه با مقدمتین چه رابطه ای دارد/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

او لا لزوم عقلی و استلزام وجوبی بل بالتوافی و مجرد المعیه بین المقدمتین و النتیجه بلا علیه (۱)

بحث در این بود که مقدمتین چگونه با نتیجه مرتبط هستند آیا بین آنها ربط علّی نیست یا ربط علّی است و اگر ربط علّی دارند آیا علت تامه اند یا علت اِعدادی هستند؟ در اینجا سه قول بود که دو قول، علیت را قبول می کرد. یکی قول معتزله و دیگری قول حکماء بود که بیان شد. هر دو گروه معتقد به علیت بودند یعنی مقدمتین که قیاس است را علت برای نتیجه می دانستند ولی معتزله می گفت مقدمتین علت تامه اند و حکما می گفتند علت اِعدادی اند. قول سوم قول اشاعره است که مقدمتین یعنی قیاس را علت برای نتیجه نمی داند و منکر رابطه ی علیت است.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۹۱، سطر ۲، نشر ناب.

بنابر قول به علیت « چه علیت اعدادی چه علیت تامه » بین مقدمتین و قیاس رابطه ی لزوم برقرار است ولی در صورتی که قیاس، علت تامه گرفته شود خود قیاس به تنهایی مستلزم نتیجه است. اگر قیاس را علت اِعدادی بگیرید چنانچه حکما گرفتند قیاس به علاوه افاضه از عالم قدس مستلزم نتیجه است. پس در هر دو قول، استلزام است و این استلزام، استلزام عقلی است اما در یک جا استلزام بین قیاس و نتیجه است و در یک جا استلزام بین قیاس و افاضه از یک طرف و نتیجه از طرف دیگر است. اما در قول سوم، استلزام و لزوم نفی می شود چه لزومی باشد که برای خود قیاس است چه لزومی باشد که برای قیاس به علاوه افاضه است. مرحوم سبزواری در اینجا که می فرماید « لا لزوم عقلی و استلزام وجوبی » هر دو قول قبلی یعنی معتزله و حکما را رد می کند چون در هر دو قول، لزوم بود ولی در یک قول لزوم بین نتیجه و قیاسِ تنها بود و در یک قول، بین نتیجه و قیاس به علاوه افاضه بود. این قول می گوید لزوم نیست یعنی اصلا قیاس چه با ضمیمه ی افاضه یا بدون ضمیمه افاضه، نتیجه را اصلا لازم ندارد. نتیجه می تواند منفک از قیاس شود. می تواند قیاس بیاید و پشت سر آن، نتیجه نیاید چون رابطه علّی بین آنها نیست نه علت تامه و نه علت اِعدادی است پس نتیجه لازم مقدمتین نیست و مقدمتین، ملزوم و علت نتیجه نیستند بلکه فقط با هم معیت دارند و کنار هم واقع می شوند. اگر مقدمتین آمد نتیجه کنار این مقدمتین قرار می گیرد. اما آیا نتیجه همراه

مقـدمتین می آیـد یا نه؟ این گروه می فرمایـد عادت خداونـد ــ تبارک ــ جاری شده که این نتیجه را بیاورد. خود خداوند ــ تبـارک ــ نتیجه را می آورد و عبادت جاری شـده که هر گاه منِ انسان یا نفس انسانی مقـدمتین را تشـکیل بدهـد خداونـد ــ تبارک ــ هم نتیجه را ضمیمه کند.

ص: ۳۴۶

اشعری معتقد است که همه کارها در جهان به توسط خداوند ــ تبارک ــ انجام می گیرد و هیچ عملی به کس دیگری نسبت داده نمی شود بنابراین ما خیال می کنیم قیاس تشکیل دادیم بلکه قیاس را خداوند ــ تبارک ــ تشکیل می دهد و در ذات ما ظاهر می کند.

« لزوم عقلی و استلزام وجوبی »: بنده این دو را عطف تفسیر گرفتم. استلزام وجوبی برای قیاس هست که یا برای قیاس به تنهایی هست یا برای قیاس مع الافاضه است. استلزام وجوبی و لزوم عقلی هم در قول معتزله هم در قول حکما درست شد حال اگر کسی بخواهد این کار را نکند و به صورت لف و نشر مرتب، « لزوم عقلی » را مربوط به قول معتزله کند و « استلزام وجوبی » را مربوط به قول حکما کند با توجیه امکان دارد.

نکته: توجه کنید که اشاعره حرف خودشان را فقط در قیاس نمی گویند بلکه در همه جا می گویند مثلا وقتی آتشی روشن می شود « که ما آن را روشن نمی کنیم بلکه خداوند ــ تبارک ــ روشن می کند » حرارت، لازم نیست ولی عادتِ خداوند ــ تبارک ــ بر این جاری شده که حرارت را کنار آتش تولید کند. این عادت در آتش ابراهیمی عمل نکرد. یعنی برای حضرت ابراهیم علیه السلام ایجاد حرارت نکرد ولی برای دیگران ایجاد کرد. بنابر نظر اشعری توجیه معجزه حضرت ابراهیم علیه السلام آسان است اما بنابر نظر دیگران نمی توان جواب داد. بنابر نظر دیگران که ذاتیِ آتش یا عرضِ ذاتی آتش، حرارت است در هر دو صورت حرارت را نمی توان از آن گرفت. چگونه شده که خداوند ــ تبارک ــ حرارت را گرفته است؟ علماء تلاش کردند جواب بدهند ولی هیچکس جواب درستی نداده. تنها توجیه این است که گفته شود معجزه است و معجزه یعنی خلاف قواعدی است که ما به آن عادت داریم.

ص: ۳۴۷

توضیح عبارت

او لا لزومٌ عقلیٌ و استلزام وجوبیٌ

لزوم عقلی و استلزام وجوبی نیست. بنده _ استاد _ این دو جمله را یکی قرار دادم ولی ممکن است کسی این را دو تا حساب کند به اینصورت که جمله ی اولی را مربوط به معتزله کند و دومی را مربوط به قول حکماء کند ولی در قول حکیم باید افاضه را ضمیمه کند.

بل بالتوافی و مجرد المعیه بین المقدمتین و النتیجه بلا علّیه عاده الله جرت بحصول النتیجه عقیبهما مع جواز التخلف عقلا

واو در « و مجرد » تفسیر برای « التوافی » است. پس مراد از توافی این است که مقدمتین و نتیجه فقط با هم معیت دارند بدون اینکه مقدمتین علیتی نسبت به نتیجه داشته باشند. نه به تنهایی علیت دارند نه با آن افاضه علیت دارند به عبارت دیگر نه علیت تامه دارند نه علیت اعدادی دارند بلکه فقط بین آنها معیت است.

ترجمه: به توافی عادت خداوند _ تبارک _ جاری شده به اینکه نتیجه حاصل شود به دنبال مقدمتین « بدون اینکه مقدمتین تاثیری بگذارند » در حالی که جایز است نتیجه، تخلف کند یعنی مقدمتین بیایند و نتیجه نیاید.

کما هو مذهب الاشاعره

همانطور که مذهب اشاعره در باب قیاس است بلکه در همه جا اینگونه است عبارت « عادت الله جرت » را اشاعره در همه جا دارند. هر جا که دیگران تعبیر به علیت کردند اینها تعبیر به عادت الله کردند و هر جا که دیگران قائل به استلزام شدند قائل به معیت شدند و اختصاص به باب قیاس ندارد.

ص: ۳۴۸

نکته: در قول حکما این سوال مطرح می شود که اگر قیاس، غلط تشکیل داده شود آیا آن افاضه به ما می شود یا نمی شود اگر بگویید نمی شود ما می گوییم گاهی از اوقات نتیجه گرفتیم پس چگونه افاضه نشد؟ در این صورت آیا جایز است گفته شود این افاضه، افاضه ی غلطی بود؟ می گوییم خیر چون هیچ وقت مبادی عالیه غلط افاضه نمی کند در اینگونه موارد مشکل چگونه حل می شود؟

در جایی که قیاس غلط بوده است آن را به گردن مبادی عالیه نمی اندازیم چون بنابر نظر حکیم قیاس را ما تشکیل دادیم « اما بنابر نظر اشاعره که قیاس را خداوند ـ تبارک ـ تشکیل داده است بحث دیگری می باشد » در اینصورت اشکال ندارد که قیاس غلط باشد چون ما می توانیم اشتباه کنیم. آنچه مهم می باشد نتیجه است. نتیجه ای که گرفته می شود اگر بدون افاضه باشد فعل ما می باشد و می تواند غلط باشد. در اینجا افاضه ای به ما نشده ما خودمان نتیجه گرفتیم از مُعدّی که گمان می کردیم معدّ است ولی معدّ نبود.

حال فرض کنید بعد از مقدمتین افاضه ای صورت گرفت این افاضه بدون شک صحیح است اگر چه مقدمتین باطل است. اگر این افاضه به دست ما نرسید ما نتیجه نمی گیریم ولی اگر افاضه به دست ما رسید در اینصورت یا نتیجه ی صحیح گرفته می شود یعنی این افاضه صحیح می باشد یا باطل می گردد. اگر صحیح باشد معنایش این است که تفضلا بدون توجه به آن استعدادی که ما داریم یک لیاقت نهفته ای در ما ایجاد شد و نتیجه را به ما دادند ولی این نتیجه، نتیجه ی آن لیاقت کاذبی که داشتیم نبوده است بلکه یک لیاقت نهفته ای آنها برای ما درست کردند و به ما دادند.

گـاهی از اوقات ممکن است نتیجه بـدون قیاس به ما داده شود در اینجا گفته می شود که فکر اقـدام نکرد بلکه حـدس، اقـدام کرد. فکر دو حرکت دارد یکی این است که وقتی مطلوب به مـا داده می شود ما فکر می کنیم تا حـد وسطِ مطلوب را بدسـت بیاوریم. مثلا ابتدا به ما می گویند « العالم حادث » ما به سـراغ پیدا کردن حد وسط می رویم. این یک نوع حرکت است که از مطلوب به سـمت مبادی حرکت می کنـد تا مبادی که حـد وسط است را بدست بیاورد. وقتی مبادی بدست آمد قیاس تشـکیل می شود و دوبـاره از این قیاس به نتیجه حرکت می شود که حرکت دوم می باشـد. حرکت دوم به سـرعت انجام می شود ولی حرکت اول ممکن است چنـد روز طول بکشـد. حال اگر حرکت اول به سـرعت انجام شـد به طوری که به نظر رسـید حرکتی نیست در اینصـورت اصـطلاحا گفته می شـود که فکر محقق نشـد بلکه حـدس محقق شـد. فکر متقوم به دو حرکت است ولی حـدس دو حرکت را نـدارد یـا اگر دارد به سـرعت زیاد دارد « توجه کنیـد که در حـدس هم قیاس است ولی قیاسـی است که حرکتهایش سـریع انجام می شود » اما اگر نتیجه را صحیح نگرفت بلکه کاذب شد دارای دو حالت است چون یا خودش نتیجه گیری کرده و از بالاـ نگرفته بلکه تخیلش آن را سـاخته است یا اگر از بالا به او دادنـد بالا، کاذب نمی دهـد بلکه صـحیح می فرسـتد. وقتی به درون آدم می رویم چون درونش اعتقـادات فاسـدی است آن صـحیح را مبـدّل می کنـد بـدون اینکه خودش توجه کند وآن صحیحی که افاضه شده به صورت نتیجه کاذب در می آید.

ص: ۳۵۰

خلاصه: بحث در این بود که مقـدمتین چگونه با نتیجه مرتبط هسـتند آیا بین آنها ربط علّی نیست یا ربط علّی است و اگر ربط علّی دارند آیا علت تامه اند یا علت اِعدادی هسـتند؟ در اینجا سه قول بود که دو قول، علیت را قبول می کرد. یکی قول معتزله و دیگری قول حکماء بود که بیان شـد. اشـعری معتقـد است که همه کارها در جهان به توسط خداونـد ــ تبارک ــ انجام می گیرد و هیچ عملی به کس دیگری نسبت داده نمی شود بنابراین ما خیال می کنیم قیاس تشکیل دادیم بلکه قیاس را خداوند ــ تبارک ــ تشکیل می دهد و در ذات ما ظاهر می کند.

ادامه بیان اقوال در اینکه نتیجه با مقدمتین چه رابطه ای دارد/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۹/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان اقوال در اینکه نتیجه با مقدمتین چه رابطه ای دارد/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

و الحق مذهب الحکما و هو ان فاض من القدسی الصور العقلیه علی النفوس الناطقه المستعده (۱)

بحث در این بود که مقـدمتین چگونه نـتیجه می دهنـد. رابطه ی مقـدمتین بـا نـتیجه چگونه رابطه ای است؟ آیـا رابطه ی تولید است یا رابطه ی إعداد است یا رابطه معیت است؟

بیان اول:

قول معتزله: رابطه مقـدمتین با نتیجه، رابطه ی تولیـد است یعنی قیاس، مولِّد است و نتیجه، متولَّد است. به عبارت دیگر قیاس، علت است و نتیجه، معلول است و علت، معلول را لازم دارد عقلاً و به عبـارت دیگر معلول، لازم علت است عقلا. پس جایی که علیت حاصل است لزوم عقل حاصل می باشـد در عبارت مرحوم سبزواری تعبیر به « لزوم عقلی » شـده بود که اشاره به نظر معتزله می باشـد چون معتزله مقـدمتین را علت می دانـد و نتیجه را معلول می دانـد و در جـایی که علت و معلول و لزوم عقلی هست لـذا در بـاب قیـاس حکم به لزوم عقلی می کنـد و می گویـد عقل، نتیجه را برای مقـدمتین لازم می دانـد و مقـدمتین را ملزوم و علت نتیجه قرار می دهد پس لزوم بین مقدمتین و نتیجه است آن هم لزوم عقلی.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۹۲، سطر ۱، نشر ناب.

قول حکماء: مقـدمتین، نفس را آماده برای پـذیرش نتیجه از مبادی عالیه می کننـد. فیض همیشه حاصل است اینطور نیست که ما وقتی مقـدمتین را تشـکیل دادیم فیض حاصل شود بلکه فیض از ابتـدا هست چه ما مقدمتین را تشکیل بدهیم چه ندهیم. در جلسه قبل سوال شد که بنده ــ استاد ــ ناظر به آن سوال هستم.

سوال: آیـا خداونـد ــ تبـارک ــ بعـد از اینکه مـا تشـکیل مقـدمه دادیم اراده می کنـد که نتیجه را در اختیار ما قرار دهـد؟ در اینصورت خداوند ــ تبارک ــ از تشـکیل مقدمتینِ ما، منفعل می شود و اثر می پذیرد. قبل از اینکه مقدمتین تشـکیل داده شود

خداونـد ـ تبارک ـ هیـچ اراده ای نسـبت به افاضه ی این فیض نداشت الان که ما مقدمتین را تشـکیل دادیم و نفسِ ما آماده پـذیرش شـد فیض را ارسـال می کنـد تا ما آن را بپـذیریم و این نوعی راه یافتن انفعال در خداونـد ـ تبارک ـ است که جایز نیست. شما خداوند ـ تبارک ـ را معلم نگیرید « البته خداوند ـ تبارک ـ در اصل معلم است » معلم را پایین تر از خداوند ـ تبارک ـ بگیرید که همان عقل فعال است و عقل فعال هم منفعل می شود لذا اشکال تنها در مورد خداوند ـ تبارک ـ نیست بلکـه در مـورد عقـل فعـال هم هست یعنی اینچنین نیست که افـاضه ی عقـل فعـال مسـتند به آمـادگی مـا باشـد. اگر او بعـد از آمـادگی مـا افـاضه را شـروع کنـد معنایش این است که این آمادگی کردن در او تاثیر گـذاشت و او را متوجه ساخت که این نفس آمـاده دریـافت فیض است و آن فیض را افـاضه کرد پس او هم منفعـل می شود. چگونه بایـد توجیه کرد تا انفعالی برای واجب تعالی یا عقل پیش نیاید؟

جواب: فیض دائماً حاصل می شود و کاری به آمادگی ما نـدارد مثل اینکه خورشـید دائما می تابد. ما یکبار لباس بر تن داریم لـذا نور خورشـید بر بـدن ما وارد نمی شود و بـدن ما آن نور را قبول نمی کنـد. اما یکبار این لباس را از تن در می آوریم این فیض را به ما می رساند. ما هستیم که تغییر می کنیم اما خورشـید تغییر نمی کند. خورشـید دائما فیض خود را می دهد. پس ما گـاهی حـالتی داریم که مانع از دریافت می شود لـذا آن فیض را دریفات نمی کنیم اما گاهی حالتی داریم که مانع از دریافت نمی شود لـذا آن فیض را دریـافت می کنیم. نور عقـل فعـال نور معنوی است نوری می باشـد که در درون این نور صور عقلیه است که افـاضه می شـود. یعنی معلم، دائمـا صـور عقلیه را نشـان می دهـد ولی چشمِ نفس مـا بسـته است و آن را نمی بینـد به محض اینکه قیـاس تشـکیل داده شود چشم نفس ما باز می شود و وقتی باز شـد نتیجه حاصل است نه اینکه تازه نتیجه بخواهد افـاضه شود. به طور کلی از وقتی که خداونـد ـ تبارك ـ عقل را آفریـد عقل یک موجودِ منیر به نور معنوی بود و تمام صور عقلیه در آن بود و تمام را نشان می داد مثل یک آینه ای که تمام عکسـها را روبروی ما گرفته است وی سـر ما به سـمت پایین است و نمی توانیم آینه را ببینیم. وقتی تشـکیل قیاس دادیم ما سر خودمان را بلند می کنیم و آینه را می بینیم نه اینکه آینه تازه بخواهـد عکس را نشان دهـد بلکه آینه از ابتدا عکس را نشان می داد. پس این افاضات دائما انجام می شوند اینطور نیست که انفعـالی رخ بدهـد و افاضه ای شـروع بشود بلکه ما هستیم که تغییر می کنیم و این افاضه ی موجود را الان دریافت می کنیم و قبلا دریافت نمی کردیم.

ص: ۳۵۳

بنـابر قول حکیم، لزوم عقلی نـداریم یعنی قیاس علت برای نتیجه نیست. عقل لازم نمی دانـد که از این قیاس نتیجه ای عائـد ما بشود بلکه نفس ما را با آمـدن این معـدّ یعنی قیاس، مسـتعدّ قرار می دهـد. اما بعد از اینکه افاضه دریافت شد این نتیجه واجب می شود. پس به قول ایشان، استلزام وجوبی حاصل می شود یعنی این قیاس با دریافت فیض وجوباً مستلزم این نتیجه هست.

توجه کردید با این توضیحی که داده شد وقتی حرف معتزله را نقل کردم لزوم عقلی درست کردم و وقتی حرف حکیم را نقل می کردم اسـتلزام وجـوبی درست کردم. بـا این بیـان فهمانـده شـد که « لزوم عقلی » مربوط به کلاـم معـتزله است و « اسـتلزام وجوبی » مربوط به کلاـم حکیم است. البته اگر یادتـان باشـد در جلسه ی قبـل طوری معنا شـد که هر کـدام از این دو لفظ می توانست به هر یک از دو قول مرتبط باشد. آن توضـیح هم صـحیح است. بنده ـ اسـتاد ـ در جلسه قبل اشاره کردم که این دو تعبیر را می توان جـدا کرد به طوری که یکی مربوط به قول معتزله و یکی مربوط به قول حکیم باشـد ولی توضـیح مطلب بیان نشده بود که در این جلسه توضـیح داده شد که چون معتزله قائل به علیت است و در علیت لزوم عقلی مطرح است پس در این بـاب یعنی باب قیاس، معتزله قائل به لزوم عقلی می شود. لزوم عقلی قهراً وجوب است لـذا نتیجه را هم در پِی دارد. چون وقتی لاـزم باشـد نتیجه بیایـد یعنی واجب است که نتیجه بیایـد. در کلاـم حکیم علیت برای قیـاس نیست پس لزوم عقلی نیست بـاید دریافت فیض ضمیمه شود که اگر ضمیمه شد آن قیاس، نتیجه را واجب دارد.

قول اشاعره: اشاعره قائل به توافی « یعنی معیت » هستند. یعنی مقدمتین با نتیجه همراه هستند و هیچ لزوم و وجوب در کار نیست. می تواند نتیجه بیاید و می تواند نیاید ولی عادت خداوند ـ تبارك ـ بر این جاری شده که هر گاه مقدمتین آمدند نتیجه را همراه کنند.

سپس این مطلب مطرح است که وقتی قیاسی تشکیل می شود و نتیجه ی فاسد بدست می آید آیا آن که افاضه کرده، فاسد به ما افاضه کرده است یا خیر؟ این سوال در جلسه قبل مطرح شد و جواب آن بیان گردید اما گویا کلام بنده ـ استاد ـ موهِمِ مطلب غلطی بود لذا بنده می خواهم کلامم را اصلاح کنم تا آن توهم پیش نیاید. اگر شخص در جاده ی مستقیم نتیجه گیری افتاد خداوند ـ تبارك ـ او را منحرف نمی کند. هیچ وقت خداوند ـ تبارك ـ کسی را منحرف نمی کند یعنی نمی گوید تو جاده ی خودت را عوض کن و در جاده ی انحرافی وارد بشو تا نتیجه فاسد بگیری. مثال به بچه زده شد که در حال راه رفتن است ما هم مواظب او هستیم وقتی می خواهد زمین بخورد ما او را به زمین نمی اندازیم. ولی وقتی می خواهد زمین بخورد ما جلوی او را نمی گیریم نه اینکه ما او را به زمین بیندازیم. خداوند ـ تبارك ـ هم همینطور است یعنی وقتی قرار است که شخص منحرف شود اینطور نیست که آن شخص در جاده مستقیم برود و خداوند ـ تبارك ـ او را منحرف کند بلکه او از ابتدا وارد در جاده منحرف می شود و خداوند ـ تبارك ـ دست او را نمی گیرد و در جاده مستقیم نمی آورد چون صلاح نمی بیند این کار را بکند لذا می گوید بگذار اشتباه کند تا متنبه شود و بعداً یاد بگیرد چه کار کند. لذا این شخص آن انحرافی که خودش شروع کرده را ادامه می دهد. پس اشتباه این شخص به اینصورت است که راه را به صورت انحرافی شروع کرده است و خداوند ـ تبارك ـ دستگیری نکرد به خاطر اینکه مصلحت ندید. توجه کنید اگر در جلسه قبل مطلب خلاف و اشتباهی بیان شده اصلاح گردید.

ص: ۳۵۵

مطلب دیگری که به جلسه قبل مرتبط می شود این است که بنده _ استاد _ جلسه قبل اشاره به آتشی کردم که بر حضرت ابراهیم علیه السلام سرد شد سپس بیان کردم این، توجیه طبیعی ندارد « اما به عنوان یک معجزه توجیه می شود » یعنی اینکه بخواهد عامل طبیعی بیاید و آتشی را خنک کند و به تعبیر دقیق تر بخواهد ذاتی آتش را از آتش بگیرد نداریم.

سپس به بنده نقض کردند که بعضی افراد آهن گداخته را به دست می گیرند و دست آنها نمی سوزد. اینها در واقع نفس خودشان را که قوی است بکار گرفتند تا غلبه بر حرارت کند. پس عامل سرد شدن آتش، غلبه ی نفس حضرت ابراهیم علیه السلام بر آتش بوده است. برای جواب از این مطلب می گوییم این، قیاس مع الفارق است. آهنِ گداخته، بَرد نشده است و هنوز داغ است. آن عارف کاری که می کند این است که نمی گذارد آن داغی تاثیر کند ولی آتش برای حضرت ابراهیم علیه السلام اینگونه نبود بلکه آتش خنک شد یعنی طوری در آنجا نشست که احساس خنکی می کرد مثل هوای بهاری. این، مورد بحث است که ذاتی آتش گرفته شده ولی در عارف، ذاتی آتش گرفته نشده لذا هنوز هم داغ است. بحث ما در این نبود که داغ اثر می کند یا نه؟ بلکه بحث در این بود که ذاتی آتش از آتش گرفته می شود و هنوز این آتش، آتش است. این است که عامل طبیعی ندارد اما آتشی که داغ باشد و ما وارد آن بشویم و نسوزاند مورد بحث نمی باشد. در مورد عزاداران امام حسین علیه السلام گفته شده که حاصل است. این، قابل توجیه نیست و فقط باید گفت معجزه است. حال اگر یک عارف قوی پیدا شد و توانست ذاتی آتش را بگیرد و آتش را خنک کند در حالی که آتش، آتش است در آنجا هم این اشکال می آید. آنجا هم باید توجیه کرد به اینکه معجزه است و توجیه طبیعی ندارد. نمی شود چیزی در عین حال که ذاتی خودش را دارد اثر دیگری داشته باشد یعنی آتش، حرارت را دارد ولی برودت تولید می کند.

مصنف می فرماید حق با مذهب حکما است. ایشان ابتدا مذهب حکما را توضیح می دهد و استدلال بر آن نمی کند ولی بعداً استدلال بر بطلان مذهب معتزله و اشاعره می کند. از بطلان آنها حقانیت حکما روشن می شود ولی این در صورتی است که امر منحصر به این سه باشد اما اگر احتمال چهارمی هم باشد با ابطلان دو احتمال، احتمال سوم ثابت نمی شود بلکه چهارمی را هم باید باطل کرد. در اینجا احتمال چهارم منتفی است. امر را دائر بین نفی و اثبات می کنند تا تقسیم، تقسیمِ حاصر شود. به اینصورت بیان می شود: یا لزوم عقلی هست یا لزوم عقلی نیست و به عبارت بهتر یا علیت است یا علیت نیست. اگر علیت نباشد قول اشاعره می گردد و اگر علیت هست یا علیت، علیتِ تاثیری است یا علیتِ تاثیری نیست. در اینصورت اقسامی که بدست می آید حاصر بین سه تا می شود. در چنین اقسامی که زیاده و کم ندارد اگر دو تا باطل شود سومی حق می باشد. مصنف هم همین کار را کرده و فرموده حق با حکما است اما حق بودن آنها را اثبات نکرده است.

مصنف ابتدا قول حکیم را توضیح می دهد. قول حکما به سه احتمال تقسیم می شود و مطرح می گردد. یعنی حکیم اینچنین می گوید که شأن قیاس فقط شأن إعداد است یعنی نفس ما را آماده می کند. آن امر قدسی و مقدس که برای عالمِ بالا است و اسم آن را عقل فعال می گذاریم صورت عقلیه را که نتیجه می باشد به ما افاضه می کند. در نحوه ی افاضه سه قول است. آیا از او به ما ترشح می شود یا نوری اشراق می شود که ما در آن نور این نتیجه را می بینیم یا ما در آن مفیض فانی می شویم و با فنا در آن مفیض بر حسب لیاقتمان، صورتی که در آن هست را می گیریم یعنی آینه ای هستیم که در مقابل آینه دیگر قرار می گیریم و عکسِ آن موجودِ در آینه، در آینه ی ما می افتد.

توضیح مذهب حکما: نتیجه از آن امر قدسی بر نفوس مستعد، افاضه می شود. با آن توضیحاتی که بیان شد، نفس ما استعداد پیدا می کند نه اینکه افاضه شود بلکه افاضه حاصل شده. آنچه در اینجا هست دریافت فیض می باشد اما ما تعبیر به « افاضه شدن » می کنیم و الا افاضه قبل از آمادگی نفس ما هم بود ولی ما دریافت نداشتیم. حال که آماده شدیم آن را دریافت می کنیم. اگرچه ظاهرِ این تعبیر، اشکال « انفعال خداوند ــ تبارک ــ و انفعال آن امر قدسی » دارد ولی چون مراد معلوم است آن اشکال وارد نمی شود.

توضیح عبارت

و الحق مذهب الحکماء

حق در بین این سه مذهب، مذهب حکما است.

و هو ان فاض من القدسی الصورُ العقلیه علی النفوس الناطقه المستعده

مصنف نمی خواهد بیان کند چرا مذهب حکما حق است بلکه می خواهد مذهب حکما را بیان کند.

« القدسی »: یعنی موجودی که منسوب به عالم قدس است و مراد از عالم قدس یعنی عالمی که مقدس از ماده و نقایص ماده است فرقی نمی کند که آن عالم از ماده، مبرا و مقدس است. از امکان هم مقدس و مبرا باشد که عالمِ إله می شود چه از امکان، مقدس و مبرا نباشد که عالم عقول می شود. بالاخره فیض از عالم قدس است که یا عالم قدسِ إله یا عالم قدس عقول است. یعنی مقدس از ماده مراد است و مقدس از امکان مراد نیست.

نکته: نتیجه همیشه کلی است و بحث ما در افاضه نتیجه است. افاضه نتیجه به معنای افاضه ی کلی است. افاضه کلی و دریافت کلی، تعقل است. پس همیشه آن صورت، صورت معقوله است. درست است که صغری ممکن است جزئی باشد ولی کبری، کلی است و نتیجه هم کلی می باشد. وقتی می گویید « زید ناطق » مراد همین زید نیست بلکه اگر زید دیگری به جای این زید توسط خداوند ــ تبارک ــ با تمام خصوصیات آفریده می شد، ناطق هست ولی خداوند ــ تبارک ــ نیافریده است وقتی به خارج نگاه می کنید در خارج فقط یک زید است اما در واقع می بینید قابل بوده که زید دیگری بدلِ این زید آفریده شود ولی آفریده نشده است پس « زید ناطق » یک امر کلی به لحاظ خودش است ولی به لحاظ انطباق بر این زید جزئی می شود پس نتیجه ی که گرفته می شود همیشه کلی است. در کلی « نه کلی اضافی چون در کلی اضافی شرط می شود که افراد داشته باشد اما در کلی » حقیقی اگر یک فرد داشته باشد یا هیچ فرد نداشته باشد باز هم کلی حقیقی است آنچه مهم است قابل صدق بر کثیرین است و این، قابل صدق بر کثیرین است. عبارت « زید ناطق » در خارج کثیر نیست اما در ذهن ما کثیر است و قضیه جایش در ذهن است نه خارج. وقتی این قضیه در ذهن می آید کلی می شود. سپس اشاره ی این قضیه به خارج که ملاحظه می شود جزئی می باشد. این مطلب را بنده ــ استاد ــ بارها بیان کردم آنچه در ذهن می آید کلی است و با اشاره جزئی می شود بعضی گفتند با اشاره و علمیت جزئی می شود اما اشاره را همه قبول دارند.

در کتاب جوهر المفید اینطور آمده: جزئی منطق عبارتست از مفهومی که « هذا » در آن إشراب شود نه اینکه « هذا » را داشته باشد. یعنی « هذا » را در این مفهوم ببینید در اینصورت جزئی می شود. در اساس الاقتباس می آید: « هذا » را در آن إشراب کنید یا علمیت را إشراب کنید. البته بنده _ استاد _ یادم نیست که علمیت را اساس الاقتباس اضافه می کند یا جوهر النضید اضافه می کند.

پس جزئی منطقی نداریم مگر در اسم اشاره. جزئی منطقی برای مفهوم است و مفهوم هیچ وقت جزئی نیست. اما جزئی فلسفی چون مربوط به خارج است احتیاج به اشاره ندارد.

مصنف تعبیر به « فاز من القدسی الصور العقلیه » کرده است یعنی « الصور » را مقید به « الصور العقلیه » می کند که مراد صور کلیه است. آیا در صور عقلیه احتیاج به موجود قدسی و معلم است یا در صور حسیه هم معلم داریم؟ معلم صور حسیه لازم نیست قدسی باشد می تواند یک موجود مرتبط به ماده باشد ولی به خاطر اینکه اعلای از ما است معلم ما می باشد. اینکه ما در عقلیات معلم داریم و معلم، معلمِ عقلی یعنی عقل فعال است، مورد توافق همه فلاسفه « مشاء و اشراق و متعالیه » است. هر سه به این مطلب تصریح کردند اما در محسوسات آیا معلم داریم یا نه؟ تصریح به این مطلب خیلی کم است. در نمط ۷ اشارات در یک جا مرحوم خواجه در حد اشاره بیان می کند ما در همه ی علوممان احتیاج به معلم داریم حتی علوم حسیه و خیالیه و عقلیه. ولی عبارت مرحوم خواجه صریح نیست می توان از عبارت استنباط و استخراج کرد. اما قطب شیرازی در شرح حکمه الاشراق تصریح می کند همانطور که ما معلم عقلی برای عقلیات خودمان می خواهیم معلم حسی برای حسیات خودمان می خواهیم و این تقریبا طبق قاعده است چون صور محسوسه جزء ممکنات هستند و ممکنات خود بخود به ما داده نمی شوند یعنی اگر بنا بود ممکنات را داشته باشیم از ابتدا آنها را داشته بودیم در حالیکه نداریم پس یک عامل این را به ما می دهد آن عامل باید خودش حس باشد تا بتواند صورت حسی را بدهد. اما آن عامل چه عاملی است؟ بیان نشده که چیست ولی احتمال دارد که موجودِ عالم مثال باشد که موجود عالم مثال ارتباط با جسم دارد ولی چون درجه اش بالاتر از درجه ما هست می تواند معلم ما باشد. معلم حسی تعیین نشده که چیست؟ معلم حسی لازم نیست قدسی باشد اگر بخواهد صورت عقلیه را افاضه کند باید قدسی باشد. چون بحث ما در افاضه صورت عقلیه است لذا مصنف تعبیر به صور عقلیه کرده است.

ص: ۳۵۹

خلاصه: بحث در این بود که مقدمتین چگونه نتیجه می دهند. رابطه ی مقدمتین با نتیجه چگونه رابطه ای است؟

قول معتزله: رابطه مقدمتین با نتیجه، رابطه ی تولید است یعنی قیاس، مولِّد است و نتیجه، متولّد است. به عبارت دیگر قیاس، علت است و نتیجه، معلول است و علت، معلول را لازم دارد عقلا

قول حکماء: مقدمتین، نفس را آماده برای پذیرش نتیجه از مبادی عالیه می کنند. فیض همیشه حاصل است اینطور نیست که ما وقتی مقدمتین را تشکیل دادیم فیض حاصل شود بلکه فیض از ابتدا هست چه ما مقدمتین را تشکیل بدهیم چه ندهیم.

قول اشاعره: اشاعره قائل به توافی « یعنی معیت » هستند. یعنی مقدمتین با نتیجه همراه هستند و هیچ لزوم و وجوب در کار نیست. می تواند نتیجه بیاید و می تواند نیاید ولی عادت خداوند _ تبارک _ بر این جاری شده که هر گاه مقدمتین آمدند نتیجه را همراه کنند.

مصنف می فرماید حق با مذهب حکما است. ایشان ابتدا مذهب حکما را توضیح می دهد و استدلال بر آن نمی کند ولی بعداً استدلال بر بطلان مذهب معتزله و اشاعره می کند. از بطلان آنها حقانیت حکما روشن می شود. قول حکما به سه احتمال تقسیم می شود و مطرح می گردد. یعنی حکیم اینچنین می گوید که شأن قیاس فقط شأن إعداد است یعنی نفس ما را آماده می کند. آن امر قدسی و مقدس که برای عالِم بالا است و اسم آن را عقل فعال می گذاریم صورت عقلیه را که نتیجه می باشد به ما افاضه می کند. در نحوه ی افاضه سه قول است. آیا از او به ما ترشح می شود یا نوری اشراق می شود که ما در آن نور این نتیجه را می بینیم یا ما در آن مفیض فانی می شویم و با فنا در آن مفیض بر حسب لیاقتمان، صورتی که در آن هست را می گیریم.

ص: ۳۶۰

بیـان قول حکما در رابطه ی نتیجه با مقـدمتین/ بیان اقوال در رابطه نتیجه با مقـدمتین/ قیاس/ منطق/ شـرح منظومه. ۹۵/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قول حکما در رابطه ی نتیجه با مقدمتین/ بیان اقوال در رابطه نتیجه با مقدمتین/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

و لا موثر حقیقی فی الوجود الا الله (۱)

بیان شد که در قیاس، صورت معقوله ی نتیجه از عالم قدس به ما افاضه می شود. این صورت مستقیما از جانب خداوند ـ تبارک ـ به ما افاضه نمی شود بلکه با واسطه افاضه می شود آن واسطه، موثر می شود و تاثیر و اثرش همین صورت می شود اگر چه این واسطه، موثر شده ولی موثر حقیقی خداوند ـ تبارک ـ است. مراد از موثر حقیقی، موثر اصلی است. توجه کنید عقل که صورت را به ما افاضه می کند اگر صورت را خودش داشت و برای ذاتش بود و به ما می داد و همچنین ذاتش را هم خودش داشت و کسی آن را ایجاد نکرده بود در اینصورت موثر حقیقی می شد ولی اینگونه نیست. یعنی آنچه که ملک خودش است به ما می داد. خداوند ـ تبارک اینچنین است که تمام فیوضات را به بقیه می دهد و بقیه که فیوضات را که به مادون خودشان می دهند فیض دریافتی را به مادون می دهند اینطور نیست که فیض برای خودشان باشد. تمام علل وسطیه و آنها که واسطه در فیض اند اینچنین می باشند که فیض از خودشان نیست بلکه از بالایی می گیرند و به پایینی انتقال می دهند. پس اینها هیچکدام موثر حقیقی نیستند اگرچه موثر هستند چون فیض را به پایین می دهند ولی خودش مالک نبوده است. ما اگر مثلاـ فرض کنیم چیزی را به مخاطب تعلیم می دهیم آن علمی که به مخاطب تعلیم می دهیم برای خودمان نیست از اول آن علم را نداشتیم بعداً آن را واجد شدیم. پس از ابتدا برای ما نبود. الان اگر برای ما هست یا اعتباراً یا حقیقتاً، از غیر گرفته شده است.

ص: ۳۶۱

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۹۲، سطر ۳، نشر ناب.

اینکه تعبیر به « اعتباراً یا حقیقتاً » کردیم اشکالی ندارد که ما مالک حقیقی باشیم همه ملکیت های ما اعتباری نیست مالک حقیقی هم هستیم. الان نفس ما مالک قوای ادراکی است و ملکیتش حقیقی است نه اعتباری ولی ملک حقیقی است که از قبل نبوده و با افاضه ی الهی افاضه شده است یعنی خداوند ـ تبارک ـ وقتی ما را ساخته با این قوه ساخته است. ذات ما از جانب خداوند ـ تبارک ـ است این قوا هم از جانب خداوند ـ تبارک ـ است ولی خداوند ـ تبارک ـ اینچنین قرار گذاشته که ما مالک حقیقی این قوا باشیم تا وقتی که در این دنیا هستیم اما وقتی در آن دنیا رفتیم چه نوع مالکیتی داریم حرف دیگری است.

صورت علمیه ای که ما داریم حادث می شوند. این صور علمیه آیا ملک حقیقیِ ما هستند یا ملک اعتباری هستند؟ ظاهراً ملک حقیقی ما هستند. ولی در هر صورت از ابتدا این را نداشتیم و به ما دادند پس نمی توان گفت این فیض، فیضی از جانب

مـا هست اگر چه فعلاـ برای مـا هست ولی از جانب ما نیست چون از بالا آمـد و به ما داده شـد. عقول هم همینطور هسـتند که فیضـشان دریافتی است ولی تفاوتش در این است که وقتی وجود گرفتیم بعـد از مـدتی این فیض را دریافت می کنیم و بعداً به مخاطب منتقل می کنیم ولی عقل از همان وقتی که خداوند ـ تبارک ـ این ذات را به او داد این فیض را داد و آن فیضـی که گرفته را به بقیه منتقل می کند. پس در اینکه همه ما فیض را از ما فوق گرفتیم تفاوتی نداریم. تفاوت در این است که فیض را بعـداً گرفتیم و عقـل، آن فیض را از همان اولِ وجود گرفت. پس هر دوی ما فیض را گرفتیم و چون گرفتیم فیض حقیقتاً برای ما نیست. اگرچه ما مالك حقیقی هستیم ولی از جای دیگر به ما داده شد. ما اگر تاثیر گذاشتیم موثر حقیقی نیستیم.

ص: ۳۶۲

ملاحظه کنید که در جهان موثر حقیقی جز خداوند ـ تبارک ـ کسی دیگری نیست. توجه کنید که مصنف نفرمود « لا موثر فی الوجود الاـ الله » که حرف اشاعره شود. اشاعره می گوید « لاـ موثر فی الوجود الا الله » یعنی به موثر حقیقی و غیر حقیقی قائل نمی شود آنها موثری غیر از خداوند ـ تبارک ـ قرار نمی دهند. موثر را هم تقسیم به حقیقی و غیر حقیقی نمی کنند. اما مصنف دو گونه موثر قائل است یکی موثر حقیقی که فیض برای خودش است و دریافت نکرده است. دوم موثر حقیقی است که فیض را دریافت کرده است. این هم به نظر ما موثر است اگرچه به نظر اشاعره موثر نیست ولی آن را موثر حقیقی نمی دانیم. پس بین قول ما و اشاعره فرق است. اشاعره می گوید « لاـ موثر فی الوجود الا الله » مصنف می فرماید ما این را قبول نداریم بلکه علت ها را موثر می دانیم ولی می گوییم «لاـ موثر حقیقی الاـ الله » پس توجه کنید که قول حکما با قول اشاعره یکی نیست.

توضیح عبارت

و لا موثر حقیقی فی الوجود الا الله

یعنی در عالم وجود، موثر حقیقی غیر از خداوند ـ تبارک ـ نداریم نه اینکه اصلا موثری نداریم. ما علیت را قبول داریم پس موثر را قبول داریم اما موثر حقیقی را قائل نیستیم.

نکته: برای توضیح مطلب، معقول را به محسوس تشبیه می کنیم و می گوییم خورشید را ملاحظه کنید. به شعاع های آن، خورشید گفته نمی شود بلکه خود قرص، خورشید است و آن شعاع ها فعل و فیض خورشید هستند آن شعاعی که بالای بالا است خیلی قوی می باشد و شعاع پایین، ضعیف است. همه شعاع ها سنخ خورشیدند ولی رقیق و ضعیف شده که ما اسم آن را فعل می گذاریم. قسمت بالای شعاع فیض را به پایین می دهد یعنی قسمت بالای شعاع منشا پیدایش قسمت بعدی می شود و قسمت بعدی منشا پیدایش شعاع قسمت های بعدی می شود پس همینطور فیض ادامه پیدا می کند و بالایی ها واسطه ی فیض برای پایینی ها می شوند. قسمت بالا شعاعش شدید است لذا می تواند قرص خورشید را تحمل کند ولی ما نمی توانیم قرص را تحمل کنیم شعاعِ متصل به قرص را هم به خاطر شدتش نمی توان تحمل کرد یعنی حتی صادر اول فیض را مستقیم به ما نمی دهد بلکه فیض را به صادر دوم و سوم و ... می دهد تا به ما برسد. مثال دیگر این است که مطلب علمی به زبان ما تنزل می کند. وقتی ما این مطلب علمی را بیان می کنیم همراه آن، صوت است ولی در آن ملکه ی علمی که در عقل ما تحقق پیدا می کند صوتی نیست. نباید گفته شود این گفتار ما از نسخ درک ما است پس اگر اینجا صوت است آنجا هم باید صوت باشد. صورت از اختصاصات این مرتبه است. آن امر عقلی را اگر تنزل به خیال بدهید جزئی می شود ولی همراه صوت نیست چون مرتبه ی خیال مرتبه ای نیست که یکی از ملازماتش خیال باشد ولی وقتی همان مطلبِ دانسته شده را از خیال به قوه ی نطق تنزل می دهید صوت همراهش است. در مورد خداوند ـ تبارک ـ هم به همینصورت است که خداوند ـ تبارک ـ تنزل می کند و عقل درست می شود. همراه عقل، جسم نیست. و وقتی در عالم مثال تنزل می کند نفس درست می شود و در آنجا هم جسم همراهش نیست. وقتی در عالم ماده می آید آنجا جسم است.

جسم از خصوصیات این مرتبه است نباید گفت که اگر سنخیت بین خداوند _ تبارک _ و ما هست همانطور که ما جسم داریم خداوند _ تبارک _ هم باید جسم داشته باشد. این حرف، غلط است چون جسم از خصوصیات این مرتبه است. بله اگر خداوند _ تبارک _ در این مرتبه بیاید جسم خواهد داشت.

بعضی ها می گویند اگر گفته شود معلول از سنخ علت است و ما معلول خداوند _ تبارک _ هستیم پس باید ما از سنخ خداوند _ تبارک _ باشیم و همانطور که ما جسم داریم باید خداوند _ تبارک _ هم جسم داشته باشد در حالی که اینها نمی دانند جسم داشتن و امثال آن از خصوصیات مرتبه است. خود خداوند _ تبارک _ اگر بخواهد در این دنیا موجود شود « نه اینکه اشراف داشته باشد » باید جسم داشته باشد لذا خود خداوند _ تبارک _ می فرماید اگر من ملك در اینجا بفرستم که پیامبر شما بشود انسان خواهد شد و مَلَکِیَّتِ آن باقی نمی ماند.

بحث خودمان در این بود که صورت عقلیه ی نتیجه از جانب عالم قدس می آید و توجه هم داده شد که اصلِ اصلش از خداوند _ تبارک _ است زیرا که موثر حقیقی فقط اوست. درست است که واسطه ها این صورت را به ما می رسانند ولی این واسطه ها این صورت یا اصل این صورت را از بالا گرفتند پس موثر واقعی در بالا است و پایینی ها، موثر های وسطی هستند. سپس این سوال باقی می ماند که سهم ما چه می باشد؟ ما الان قیاسی تشکیل می دهیم ونتیجه ای می گیریم، بنا شد نتیجه از جانب عالم قدس به ما داده شود پس ما چه کار کردیم؟ مصنف می فرماید فکر ما فقط إعداد کرد یعنی نفس ما را مستعدّ و آماده برای دریافت کرد. إعداد این صورت و مفاد از جانب فکر ما هست. یعنی فکر که عبارت از حرکت قوای ادراکی است اینچنین عمل کرد: قوای ادراکی ما به مطلوب توجه کردند و مطلوب، « العالم حادث » بود. سپس از این مطلوب به سمتِ آوردنِ دلیل حرکت کردند یعنی مبادی که این مطلوب را نتیجه داد. مطلوب مرکب از اصغر و اکبر بود. این را ملاحظه کرد سپس گفت چطور این اصغر و اکبر با هم مرتبط شدند؟ مبدئی برای ارتباط آنها بوده و آن مبدء، حد وسط بوده که هم با اصغر مناسبت داشته و هم با اکبر مناسبت داشته و به خاطر مناسبتی که با این دو داشته توانسته این دو را با هم مناسب کند. سپس فکر ما حرکت می کند و در مخازن صورت و معنا می چرخد تا آنچه که با اصغر و اکبر مرتبط بوده را بیابد. الان ملاحظه می کنید که به سمت مخازن حرکت می کند تا حد وسطی که مناسب هر دو است را پیدا کند. از مطلوب که « العالم حادث » بود به سمت مبدء این مطلوب که حد وسط است حرکت می کند. حرکت از مطلب به مبدءِ این مطلب است. سپس مبدء یعنی حد وسط را پیدا می کند و بین اصغر و اکبر قرار می دهد به اینصورت که آن را، هم بر اصغر حمل می کند و هم موضوع برای اکبر قرار می دهد. بعد از آن که این کار را کرد دوباره از این مبدء به سمت مطلوب حرکت می کند و نتیجه را می گیرد. پس فکر عبارتست از حرکت از مطلب به سمت مبدء مطلب و بعداً حرکت از مبدء به سمت مطلوب است. حرکتِ اول ممکن است طولانی باشد و زمان زیادی لازم داشته باشد ولی حرکتِ دوم غالبا طولانی نیست و خیلی سریع انجام می شود یعنی بعد از اینکه حد وسط را در بین اصغر و اکبر قرار دادیم و دلیل یعنی مبدء این مطلوب تشکیل شد رسیدن به مطلوب به آسانی انجام می شود.

ص: ۳۶۴

مصنف می فرماید فکر ما که مرکب از این دو حرکت است کارش فقط إعداد است یعنی نفس ما را آماده دریافت این صورت می کند و الا صورت کار نفس ما نیست و نفس صورت را نساخته بلکه صورت را پذیرفته است.

به این مطلب توجه کنید « نفس ما صورت را گرفته نه اینکه ساخته باشد » توضیح این بعداً بیان می شود.

سوال: آیا می توان اینگونه گفت: آنچه که بعد از تشکیل قیاس عائدِ ما شده است جزم به آن قضیه ای است که قبل از قیاس تصور کرده بودیم؟ یعنی قبل از قیاس، این صورت برای ما حاصل بود بعد از تشکیل قیاس همان صورت برای ما حاصل می شود با قطع پیدا کردن به این صورت. قطع یک حالت نفسانی است که برای خود ما هست و از جایی گرفته نشده است.

جواب: اولا صورتی که به ما داده شده است الان در نفس ما نشسته است. در جایی که شک داریم صورت در نفس ما ننشسته ما صورت را تصور می کنیم ولی مالک این صورت نشدیم. آنجا که ما جزم پیدا می کنیم، این صورت با نفس ما متحد شده و در نفس ما قرار گرفته است. « اگر از لفظ _ اتحاد _ نخواهید استفاده کنید از لفظ _ قرار گرفتن _ استفاده کنید که منکرین اتحاد عاقل و معقول می گویند » یعنی نفس ما ظرف برای این صورت شده اما قبلا نفس ما ظرف نبود. درست است که ما توجه به این صورت یعنی نتیجه داشتیم ولی در مورد آن شک داشتیم. پس معلوم می شود در نفس ما نیامده است اگر آمده بود شک نمی کردیم. الان در نفس ما آمد به وسیله اینکه عقل آن را فرستاد. ثانیا شما فکر می کنید حالات نفسانی خودتان برای خودتان است یا با تاثیر می آید؟

یـک تصـمیم و اراده ای که مـا می گیریم دارای عوامـل بیرونی است. بعضـی از آنهـا عـواملش درونی و بعضـی بیرونی اسـت اینطور نمی باشـد که اراده، خودبخود در نفس ما حاصل شود. فرض کنیـد جزم یک حالت نفسانی است و قبلا نبود الان آمد. چه کسـی آن را فرسـتاد؟ حتما موجود و عاملی آن را فرستاده که عقل می باشد. عقل وقتی این صورت را به ما نشان می دهد ما جزم پیـدا می کنیم. تا الان ندیـده بودیم و فکر می کردیم نیست اما الان می بینیم در عقل هم هست می فهمیم که صورت، صادق است. ما این صورت را در عقل می بینیم « یا با توجه یا با اشـراق یا با فنا » ولی از دیدنِ خودمان غافل هستیم. یعنی علم به علم نـداریم بلکه آن را در عقـل می بینیم و جزم پیـدا می کنیم. شـما خودتـان حس کردیـد که وقـتی به دنبـال کشف یک مطلبی هستیـد یکدفعه می بینید گویا باطنتان روشن شد. این به توسط خودتان ساخته نشده بلکه از یک جایی آمده و القا شده است. این همـان صورت است که قبلاـ دربـاره اش فکر می کردیـد ولی الان حس می کنیـد القا شـده است. گاهی متوجه القا نمی شویـد یعنی علم به علم نداریـد فقط خود آن دریافت است. اما گاهی که حواس خودتان را جمع می کنیـد می فهمید که القا شده است.

و انما إعداده من الفِکَر

ضمیر « إعداده » به « فیض » بر می گردد که از « فاض » فهمیده می شود. فیض همان صورت است ولی چون ضمیر به صورت مونث نیامده ما این ضـمیری را که به « صورت » بر می گردد به « فیض » بر می گردانیم. « فیض » در اینجا اسم مصدر است نه مصـدر چون مـا فعـل را نمی خوانیم زیرا مـا فعـل را دریافت نمی کنیم بلکه حاصل فعل عقل را دریافت می کنیم. عقل، تابش می کنـد و مـا آن تـابش را دریـافت نمی کنیم بلکه حاصـل این تـابش که در این صـورت است را دریـافت می کنیم. حاصـل مصـدر می شود اسم مصدر. پس ما فیض را که انجام دادن و ریختن است دریافت نمی کنیم بلکه حاصل ریختن و ریخته شده را دریافت می کنیم.

ص: ۳۶۶

ترجمه: إعـدادِ این فیض از ناحیه فکر است « و فکر هم کار ما می باشد پس ما با این کار نفس خودمان را آماده می کنیم ولی اینطور نیست که صورت را ما بسازیم بلکه صورت را به ما می دهند و ما قبول می کنیم ».

لفظ « انما » دلالت بر حصر می کند یعنی آنچه از فکر حاصل می شود فقط إعداد است. به عبارت دیگر فکر فقط کارش إعداد است.

فالحركه العقليه من المطالب الى المبادى و من المبادى الى المطالب معدَّه

مصنف می خواهد فکر را توضیح دهد.

مراد از « حرکت عقلی »، همان « توجه » است یعنی عقل متوجه به مطالب می شود بعداً توجه خودش را منعطف به مبادی می کند. این انعطافِ توجه، حرکت عقلی می شود.

ترجمه: حرکت عقلیه از مطالب به مبادی و از مبادی به مطالب، معدّ است « چه بگویید فکر، معدّ است چه بگویید مجموع این دو حرکت، معدّ است صحیح می باشد ».

تا اینجا نتیجه گرفته شد که باید فکر کنیم و این فکر تنها کارش این است که نفس ما را آماده می کند بعداً صورت را از فیاض قبول می کند.

نکته: مرحوم صدرا در احساس قائل به انشاء است یعنی نفس ما صورت حسیه را انشاء می کند نه اینکه دریافت کند. در تعقل دو گونه حرف می زند. یکبار می گوید عقل را از دور می بینیم و تعقل می کنیم یکبار می گوید انشاء می کنیم. وقتی که می گوید عقل را از دور می بینیم با این حرف مخالفت ندارد چون فیضِ عقل است که به ما داده می شود. اینکه می فرماید ما عقل را می بینیم یعنی عقل به ما إشراب یا ترشح می کند. اما اینکه می گوید ما صورت عقلیه را انشاء می کنیم و می سازیم با این حرف نمی سازد. مرحوم سبزواری می فرماید ما فقط آماده دریافت صورت می شویم اما مرحوم صدرا می فرماید ما صورت را انشاء می کنیم. این مشکل باید حل شود. توجه کنید بنده _ استاد _ تعبیر کردیم « ما صورت را نمی سازیم بلکه فقط دریافت می کنیم ». اما مرحوم صدرا می فرماید انشاء می کنیم این چگونه جمع می شود؟ برای جواب از آن فقط اشاره می کنیم به اینکه ما در همه جا « یعنی محسوسات و معقولات » معلم داریم و در عین حال انشاء می کنیم منافاتی بین این دو نیست توضیح آن در جلسه بعد بیان می شود.

ص: ۳۶۷

خلاصه: بیان شد که در قیاس، صورت معقوله ی نتیجه از عالم قدس به ما افاضه می شود. این صورت مستقیما از جانب خداوند ـ تبارک ـ به ما افاضه نمی شود بلکه با واسطه افاضه می شود. توجه کنید عقل که صورت را به ما افاضه می کند اگر صورت را خودش داشت و برای ذاتش بود و به ما می داد در اینصورت موثر حقیقی می شد. خداوند ـ تبارک اینچنین است که تمام فیوضات را به بقیه می دهد و بقیه که فیوضات را که به مادون خودشان می دهند فیض دریافتی را به مادون می دهند. تمام علل وسطیه و آنها که واسطه در فیض اند اینچنین می باشند که فیض از خودشان نیست بلکه از بالایی می گیرند و به پایینی انتقال می دهند. این سوال باقی می ماند که سهم ما چه می باشد؟ ما الان قیاسی تشکیل می دهیم ونتیجه ای می گیریم، بنا شد نتیجه از جانب عالم قدس به ما داده شود پس ما چه کار کردیم؟ مصنف می فرماید فکر ما فقط إعداد کرد یعنی نفس ما را مستعدّ و آماده برای دریافت کرد. پس فکر عبارت است از حرکت از مطلب به سمت مبدءِ مطلب و بعداً حرکت از مبدء به سمت مطلوب است.

بیـــان قول اول در کیفیت فیضان صور عقلیه بر نفوس/ بیان کیفیت فیضان صور عقلیه بر نفوس/ بیان قول حکما در رابطه ی نتیجه با مقدمتین/ بیان اقوال در رابطه ی نتیجه با مقدمتین/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قول اول در کیفیت فیضان صور عقلیه بر نفوس/ بیان کیفیت فیضان صور عقلیه بر نفوس/ بیان قول حکما در رابطه ی نتیجه با مقدمتین/ بیان اقوال در رابطه ی نتیجه با مقدمتین/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

ص: ۳۶۸

و فی کیفیه فیضان الصور العقلیه علی النفوس النطقیه القدسیه اقوال (۱)

بیان شد که از بین سه قولی که در باب قیاس هست قول حکیم قول حق می باشد. حکیم مدعی بود که قیاس نفس را برای دریافت فیض آماده می کند و صورت علمیه از جانب آن موجود قدسی بر ما افاضه می شود و ما این صورت را قبول می کنیم و با قبول این صورت، به آنچه که مجهول بوده عالم می شویم. بحثی که الان شروع می شود این است که افاضه صورت « که از جانب موجود قدسی به نفس ما وارد می شود » چگونه می باشد؟

بیان کیفیت افاضه صورت عقلیه: در اینجا سه قول وجود دارد که فقط ذکر می شود اما کدام یک را باید انتخاب کرد؟ باید از خود موجود قدسی سوال شود که کدامیک را انتخاب می کند چون هر سه، امکان وقوع دارد و هیچکدام محذور عقلی ندارد. خود ما که استفاده کننده هستیم نمی دانیم که از کدام راه استفاده می شود. شاید عقل برای بعضی ها از یک راه استفاده کند و برای بعضی دیگر از راه دیگر استفاده کند. می توان اینگونه گفت که قابل ممکن است به صورت مختلف دریافت کند. در اینجا ملاحظه می کنید که مرحوم سبزواری هیچ اظهار نظری نکرده و فقط اقوال را ذکر کرده چون همه اقوال می توانند صحیح باشند و انتخاب هر یک به هیچ جایی آسیب نمی زند و هیچ یک از مبانی خراب نمی شود.

ص: ۳۶۹

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۲۹۲، سطر ۵، نشر ناب.

قول اول: از جانب عقل فعال که مفیض این صورت است، صورت ترشح می شود در اینجا دو بحث لازم است که مطرح شود:

بحث اول: ترشح باعث می شود مترشِّح بعد از ادامه ی ترشح تمام شود. آبی را ملاحظه کنید و لو بسیار زیاد باشد در وقتی که ترشح می کند به صورت ذره ذره ترشح کند. این آب در مدت زمان طولانی تمام می شود در حالی که عقل فعال هیچ وقت تمام نمی شود. آن صورت علمیه اش هم که افاضه می کند تمام نمی شود.

پس مسلما مراد از ترشح، ترشح حسی نیست بلکه مراد، ترشح عقلی است. در عقل توقع این نمی رود که از ترشح، ترشح حسی باشد چون کار عقل کار حسی نیست. ترشح عقلی مثل همین اموری است که برای خود ما اتفاق می افتد. یک شخص مطلبی را می داند و به دیگری یاد می دهد به این اصطلاحا ترشح عقلی می گویند. پس تعلیم و تعلم ترشح عقلی است یعنی از عالِم به مخاطب چیزی ترشح شد.

بحث دوم: آیا عقل ترشح می کند یا صورت را ترشح می دهد؟ شاید این دو با هم فرق نکنند ولی در هر دو صورت این سوال مطرح است که چرا این صورت، ترشح داده شده است. اگر عقل ترشح می کند عقل همه ی این صور را دارد.

پس باید با تمام این صور ترشح کند و ما که بدنبال یاد گرفتن یک صورت رفتیم باید همه صورت ها را یاد بگیریم چون او با تمام وجود برای ما ترشح می کند. اگر عقل بخواهد صورتی را ترشح بدهد چرا این صورت را انتخاب کرد؟ پس یا باید هیچ چیز ترشح ندهد یا همه را ترشح بدهد. انتخاب یک صورت، ترجیح بلامرجح است.

ص: ۳۷۰

جواب این سوال با لفظ « علی حسب استعدادها » داده می شود یعنی نفس خودش را با این قیاس آماده کرد. پس از ابتدا به دنبال صورتی از صوری است که در عقل است و به بقیه صور کاری نداشت. به عبارت دیگر با این قیاس که تشکیل داد به دنبال صورت خاصی بود و آمادگی خودش را برای همان صورت خاص اعلام کرد. از جانب عقل هم همان صورت خاص به او افاضه می شود.

نکته: مراد از « صور عقلیه » چیست؟ مراد صور ذهنیه اند و بحث ما الان در صور عقلیه است چون عقل می خواهد صورت را افاضه کند پس صورت عقلیه می شود. صورت خیالی هم صورت ذهنی است صورت حسی هم صورت ذهنی می شود. هر سه، صورت ادراکیه یا صورت علمیه می شوند و هر سه صورت ذهنیه اند ولی چون بحث ما در افاضه ی عقل است عقل هم صورت حسی افاضه نمی کند بلکه صورت عقلی افاضه می کند لذا بحث بر روی صورت عقلیه برده شده است و الا قبلا بیان شد صورت عقلیه از معلم گرفته می شود. صورت خیالیه و حسیه هم از معلم گرفته می شود هر سه هم صورت ذهنی اند یعنی در ذهن ما می آیند و ذهن عبارت از صفحه النفس است. صفحه نفس را ذهن می گویند و تمام این صور ادراکی چه از سنخ حسی و چه از سنخ خیالی و چه از سنخ عقلی همه در صفحه ی نفس می آیند. وقتی ما چشم خودمان را باز می کنیم و صورت را می بینیم صورت حسی می شود و وقتی چشم خودمان را می بندیم آن صورت را نمی بینیم ولی خیال ما صورت را می گیرد یعنی همان صورتی را که دیدیم وارد خیال می شود و صورت خیالی می شود بعد از اینکه چشم ما بسته شود آن صورت خیالی باقی می ماند چون چشم خیالی بسته نمی شود چشم خیالی حتی در خواب هم باز است. وقتی ما می خوابیم حواس ظاهری تعطیل می شوند ولی خیال تعطیل نمی شود لذا در خواب، ما خواب می بینیم و این خواب دیدن به وسیله قوه ی خیال است. پس قوه خیال همیشه بیدار است لذا صورتی که وارد قوه ی خیال می شود آن صورت را همیشه دارد مگر اینکه حالتی مثل نسیان یا ... حاصل شود. عقل هم همینطور است یعنی صورتی که وارد عقل می شود باقی می ماند اما صورت حسی با بستن چشم زائل می شود. توجه می کنید که ما سه گونه صورت ادراکی داریم هر سه هم صورتهای ادراکی هستند.

ص: ۳۷۱

این یک مقـدمه بود که صورتهای ادراکی همه آنها صورت ذهنی انـد. مقدمه ی دوم این است که صورت ذهنی عبارتست از همان ماهیت که در خارج آمده است ولی به وجود ذهنی موجود شده است.

توجه کنیـد همان ماهیت که در خارج است می آید نه اینکه همان ماهیتِ شخصی بیاید زیرا آن شخصِ ماهیتی که در خارج است با وجود خارجی موجود شـده است وقتی در ذهن ما می آیـد اگر آن شـخص در ذهن بیایـد آن وجود، بدون ماهیت می شود لذا آن شخص در ذهن ما نمی آید بلکه صـنف آن می آید یعنی اگر ما فرس را ادراک کردیم فرس در ذهن ما می آید نه انسـان. یعنی سـنخ این مـاهیت که در ذهن مـا آمـده بـا سـنخ ماهیت خارجی یکی است ولو شـخص آنها دو تا می باشـد به اینصورت که یکی در خارج به وجود خارجی موجود شده است و دیگری در ذهن به وجود ذهنی موجود شده است. پس اگر می گویند آنچه در ذهن آمده عین آنچه در خارج است می باشد به معنایِ عین سنخی است نه عین شخصی.

پس این صورت علمیه که الان در ذهن ما آمده چه حسی باشد چه خیالی باشد چه عقلی باشد همان ماهیت خارجی است که به وجود ذهنی موجود شـده است. پس صورتهای علمی، ماهیت خارجیه هسـتند که به ذهن ما می آینـد « یا شایـد ماهیت های ساختگی باشـند که خودمان در خیال خودمان تصور می کنیم و به آن وجود ذهنی می دهیم ما فعلا به این ها کاری نـداریم ». پس ایـن سوالی که شـد که صـورت عقلی آیـا مـاهیت است؟ جـواب آن بله است. نه تنهـا صـورت عقلی، مـاهیت است بلکه صورت خیـالی هم همـان مـاهیت خارجی است و صورت حسـی هم همان ماهیت خارجی است ولی ماهیتی است که به وجود ذهنی موجود شده است چه وجود ذهنی ما، حسی باشد چه خیالی باشد چه عقلی باشد ولی الان بحث در صورت عقلیه است. پس صورت عقلیه همان ماهیت خارجی است که نه به وجود خارجی بلکه به وجود عقلی موجود شده است.

ص: ۳۷۲

نکته: « کلیت و جزئیت » وصف ماهیت نیست. وصف « وجود » است. کلیت و جزئیتی که ما می گوییم « کلیت و جزئیت » منطقی نیست آنچه ما می گوییم وصف « وجود » است. آن ماهیتی که در خارج است گفته می شود که شخص است آن ماهیتی که در ذهن است گفته می شود کلی است. اگر کسی بگوید این کلیت و جزئیت آیا می تواند فارق بین ماهیتَین باشد بنابراین گفته نشود عین آنچه که در ذهن آمده در خارج باشد؟ جواب این است که آنچه در ذهن ما آمده است عین آن چیزی است که در خارج می باشد آنچه تفاوت می کند وجودهای این دو است. وجود ذهنی خاصیتش این است که آنچه را که موجود می کند کلی است چون وجود ذهنی، مفهوم درست می کند و مفهوم کلی است. حتی مفهوم جزئی زید اگر در ذهن بیاید آن هم کلی می شود به عبارت دیگر وجود ذهنی، کلی ساز است شان وجود خارجی هم این است که شخص ساز می باشد. پس ماهیت فرقی نمی کند چه در ذهن باشد چه در خارج باشد همان ماهیت انسان است. اگر در خارج بیاید و با وجود خارجی موجود شود به خاطر وجود خارجی، شخص می شود و اگر در ذهن بیاید و با وجود ذهنی موجود شود به خاطر وجود ذهنی، کلی می شود. این کلیت و جزئیت « یا کلیت و شخصیت » خاصیتِ وجود است نه ماهیت. ماهیت در هر دو یکی است.

توجه کنید وجود ذهنی، شخص است اما چون کثیرین را نشان می دهد کلی است. آنچه در ذهن ما آمده است شخص می باشد یعنی یک شخصِ صورت در ذهن ما آمده است در ذهن شما هم شخص دیگر آمده و هر دو شخص، افرادی را نشان می دهند. این وجود به عنوان اینکه موجود است شخص می باشد اما این وجود شخصی، اشخاصی که مصادیقش هستند را نشان می دهد لذا از این جهت، کلی است. آن صورت ذهنی از حیث اینکه در ذهن شما وجود گرفته، شخص است. از حیث اینکه مصادیق را نشان می دهد کلی است. پس توجه کردید که برای این صورت، دو حیثیت است یکی حیثیت وجود است و دیگری حیثیت ارائه است. به حیثیت وجودش، شخص می باشد و به حیثیت ارائه اش کلی است.

ص: ۳۷۳

توضیح عبارت

و فی کیفیه فیضان الصور العقلیه علی النفوس النطقیه القدسیه اقوال

« اقوال » مبتدای موخر است و « فی کیفیه » خبر مقدم است.

ترجمه: در اینکه چگونه فیضان « و جریان » پیدا می کند صور عقلیه بر نفوس نطقیه ی قدسیه، اقوالی است.

مصنف « النفوس النطقیه » را مقید به « القدسیه » می کند چون همه فلاسفه معتقدند که نفس در مرحله ی نطقی « یعنی در مرحله ی عقل » مجرد است. پس مقدس می باشد پس قدسی است. اگر تعبیر به نفوس خیالیه می کرد لفظ « القدسیه » را نمی آورد. همچنین اگر « نفوس حاسه » یا « نفوس متحرکه » بود. پس آنچه قدسیه می باشد نفوس انسانیه است نه نفوس حیوانیه که کارش احساس و حرکت است و نه نفوس نباتیه که کارش تغذیه و تنمیه است. در ما انسانها، صورت عقلی بر بخش حیوانی و نباتیِ ما افاضه نمی شود بلکه بر بخش عقلی ما افاضه می شود که بخش قدسی است لذا تعبیر به « النفوس النطقیه القدسیه » کرد.

احدها انه علی سبیل رشح الصور علی النفوس عند اتصالها الروحانی بالعقل الفعال

یکی از آن اقوال این است که این فیضان بر سبیل رشح صور بر نفوس است صور به نفوس ترشح می شوند. بیان کردیم که مراد، ترشح حسی نیست بلکه ترشح عقلی است.

اما سوال این است که چه وقتی ترشح می شود؟ این همه نفس وجود دارد که باید به همه آنها ترشح شود و همه آنها واجد صورت عقلی شوند؟ مصنف می فرماید به همه نفوس ترشح نمی شود بلکه به نفس ترشح می شود که بتواند خودش را به عقل متصل کند و اتصال از ناحیه تشکیل قیاس است. وقتی قیاس تشکیل می شود خودش را به عقل متصل می کند و منتظر فیض است. عقل هم که جواد است فیض را افاضه می کند.

ص: ۳۷۴

« عنـد اتصالهـا الروحـانی بالعقـل الفعـال »: وقتی متصل به عقل فعال می شود آن هم نه اتصال مادی چون نفس ما مجرد اسـت عقـل مـا هم مجرد است و بین دو مجرد، اتصـالی مـادی و اتصـالی حسـی برقرار نمی شود بلکه اتصـال، اتصـال روحانی است. اتصـال روحـانی، بـا توجه حاصـل می شود. وقتی ما توجه به این قیاس می کنیم در واقع آن نیروی عقلی ما با این توجه، منتظر فیض می شود و فیض افاضه می شود یعنی وقتی ما به قیاس دقت می کنیم منتظر هستیم نتیجه ی آن را بگیریم. خودمان متوجه نیستیم که این انتظـار توسـط چه کسـی برآورده می شود فکر می کنیم افکـار خودمان این انتظار را برآورده است یعنی به فکر خودمـان فشـار می آوریم تـا نتیجه را بگیریم. امـا در واقع اینگونه نیست مـا با این فکری که کردیم خودمان را به عقل نزدیک کردیم به نزدیکی روحانی، الان منتظر هستیم که عقل به ما افاضه کند و او افاضه می کند.

پس اتصال روحانی با توجه درست می شود به همان نحوی که توضیح داده شد اما اتصال جسمانی با پدید آمدن حد مشترک درست می شود. یعنی دو جسم را وقتی به هم می چسـبانید به این اتصـال نمی گوینـد اسم آن مجاورت است ما به اشـتباه می گوییم این جسم را به آن جسم متصل کردیم. اتصال نیاز به حـد مشترک دارد یعنی این دو جسم بایـد طوری در یکـدیگر فرو برونـد که یک سـطح را بتوان گفت هم برای این جسم است هم برای آن جسم است. بین دو خط وقتی اتصال برقرار است که یک نقطه ی مشترک داشـته باشـند. بین دو جسم وقتی اتصال برقرار است که یک سـطح مشترک داشـته باشند که به آن فصل مشترک گفته می شود. پس توجه کنیـد صـرف چسبیـدن دو جسم به یکـدیگر باعث اتصال نمی شود چون در اینجا دو سـطح وجود دارد که یـک سـطح برای این جسم است و یـک سـطح برای جسم دوم است ولو در عرف به تسامـح این را اتصـال می گویند ولی در علم به آن اتصال نمی گویند. پس اتصال جسـمانی عبارتست از پدید آمدن حد مشترک بین دو جسم و اتصال روحانی عبارت از توجه می باشد یعنی وقتی ما توجه می کنیم و منتظر می مانیم این را اتصال روحانی می گویند.

ص: ۳۷۵

نکته: مصـنف تعبیر به « اتصالهـا الروحـانی » کرده است. مرحوم صـدرا تعبیر به « اتحـاد » می کنـد. مشاء تعبیر به « اتصال » می کنـد. مرحوم سبزواری در اینجا نمی خواسـته به نزاع ها اشاره کنـد لـذا کلمه ای را آورده که هم با مبنای مشاء سازگاری دارد هم بـا مبنـای مرحوم صـدرا سازگـاری دارد. چون در جـایی که اتحـاد حاصـل است اتصـال هم هست ولی اتصال روحانی می باشد.

اذ فیه صُوَرُ کل الحقائق

این عبـارت تعلیل برای « رشـح » است سوال می شود که چرا این رشـح حاصل می شود جواب داده می شود که چون در عقل فعال همه ی صور هست و قابلیت ترشح از جانب عقل می باشد. فقط کافی است که قابل ترشح پیدا شود.

می تـوان « اذ فیه ... » را مربـوط به « اتصالهـا » کرد یعنی در وقـتی که متصـل شـد این حقیقت را می گیرد چون این حقیقت و حقایق دیگر در عقل هستند.

می توان تعلیل برای هر دو « هم اتصالها هم رشح » گرفت یعنی چون این صور در عقل هستند پس با اتصال، ترشح حاصل می شود.

و یترشح علیها علی حسب استعدادها

ترجمه: و بر نفوس نطقیه بر حسب استعدادشان ترشح می کند.

این عبـارت اشـاره به این مطلب دارد که بیـان شـد: اگر ما متحـد یا متصل با عقل فعال شـدیم عقل فعال بسـیط است و اینچنین نیست که یـک صورتش را به مـا نشـان دهـد بلکه وقتی بسـیط است همه صورتهـا در معرض دیـدن مـا قرار می گیرد. بله اگر مرکب بود یک جزئش که این صورت در آن بود به ما نشان می داد و بقیه جزئش مخفی می ماند.

ص: ۳۷۶

نکته: بیان کردیم مرحوم صدرا معتقد است ما صور حسیه را انشاء می کنیم چه حسیه ی ظاهره باشد چه حسیه ی باطنه باشد که به آن خیالیه گفته می شود. کسانی که قائل شدند به اینکه صور حسیه از طریق معلم به ما داده می شود در اینجا اشکال می کنند که این را معلم به ما داده اینکه بگوییم ما آن را انشاء کردیم به چه معناست؟ در اینجا باید جواب داده شود. البته این مطلب مورد بحث ما نیست بحث ما در صور عقلیه است. اما در مورد صور عقلیه می گوییم مرحوم صدرا به دو صورت بیان می کند. یکی این است که بیان می کند ما عقل را از دور می بینیم و چون از دور دیدیم شَبَحی از عقل که اسمش مفهوم عقلی می باشد در ذهن ما می آید و این شبح قابل انطباق بر کثیرین است. خاصیت شبح همین است لذا شما یک سیاهی که از دور می بینید منطبق می کنید بر اینکه انسان باشد یا چوب باشد یا حیوان باشد یا درخت باشد ولی هر چقدر نزدیک شود انطباق ها کم می شود و می گویید مثلا که این شیء چوب نیست بلکه انسان است وقتی خیلی نزدیک شد می بینید زید است و آن را انطباق بر چیزی نمی دهید.

حال مرحوم صدرا می فرماید ما عقل را از دور می بینیم « بله اگر از نزدیک می دیدیم به صورت شخص بود » در اینصورت قابل صدق بر کثیرین می شود یعنی به صورت مفهوم در می آید و ما اینگونه مفهوم گیری می کنیم. پس اینچنین صورت عقلیِ قابل صدق بر کثیرین بدست می آید. تا اینجا مشکلی نیست چون این به توسط معلم افاضه شده « حال یا به صورت ترشح بوده یا اشراق بوده یا فنا بوده کاری نداریم » ولی در یک جا می گوید این صورت عقلی را انشاء می کنیم در اینجا همین بحث می آید که آیا ما آن را انشاء کردیم یا معلم به ما داده است؟ پس در صور حسیه اگر قائل شویم که معلم داریم انشاء معنا ندارد. در صورت عقلیه که قائل به معلم هستیم. انشاء معنا ندارد. این اشکال بر مرحوم صدرا است. که باید جواب داده شود.

جواب این است: آنچه باعث شد که نفس ما انشاء کرد و نفس دیگری انشاء نکرد این است که قبل از اینکه ما انشاء کنیم فیض به ما رسیده که به ما اجازه انشاء داده است یعنی معلم کار خودش را انجام داد و تاثیرش را گذاشت. آنچه باعث می شود صورت انشاء شود این است که مشاء می گوید ما ارتباط با صورت خارجی پیدا می کنیم و بر اثر این ارتباط، صورتش در ذهن ما منطبع می شود. پس یک اتفاقی می افتد که ما صورت را انشاء می کنیم. آن اتفاق به این نیست که ما این صورت را دیدیم بلکه آن صورت را دیدیم و معلم هم افاضه کرد و ما الان انشاء می کنیم. در عقل هم به همینصورت است که ما فکر کردیم. و زمینه آماده شد. دیدن جسم خارجی، معدّ شدو افاضه ی معلم هم علت شد و ما شروع به انشاء کردن کردیم یعنی نفس ما را آماده ی انشاء کرد. الان هم به همینصورت است که تشکیل قیاس، معد شد ولی نفس ما هنوز قدرت انشاء ندارد. معلم به او افاضه می کند و نفس ما قدرت انشاء پیدا می کند و انشاء می کند و انشاء شده اش را تصور می کند. پس حرف مرحوم صدرا با وجود معلم ناسازگار نیست. هم می توان قائل شد به اینکه معلم داریم هم می توان قائل شد به اینکه انشاء کنیم.

خلاصه: بیان شد که از بین سه قولی که در باب قیاس هست قول حکیم قول حق می باشد. حکیم مدعی بود که قیاس نفس را برای دریافت فیض آماده می کند و صورت علمیه از جانب آن موجود قدسی بر ما افاضه می شود. بحثی که الان شروع می شود این است که افاضه صورت « که از جانب موجود قدسی به نفس ما وارد می شود » چگونه می باشد؟

بیان کیفیت افاضه صورت عقلیه: در اینجا سه قول وجود دارد که فقط ذکر می شود اما کدام یک را باید انتخاب کرد؟ باید از خود موجود قدسی سوال شود که کدامیک را انتخاب می کند چون هر سه، امکان وقوع دارد و هیچکدام محذور عقلی ندارد. خود ما که استفاده کننده هستیم نمی دانیم که از کدام راه استفاده می شود.

قول اول: از جانب عقل فعال که مفیض این صورت است، صورت ترشح می شود در اینجا دو بحث لازم است که مطرح شود:

بحث اول: ترشح باعث می شود مترشِّح بعد از ادامه ی ترشح تمام شود در حالی که عقل فعال هیچ وقت تمام نمی شود. آن صورت علمیه اش هم که افاضه می کند تمام نمی شود. پس مسلما مراد از ترشح، ترشح حسی نیست بلکه مراد، ترشح عقلی است.

بحث دوم: آیا عقل ترشح می کند یا صورت را ترشح می دهد؟ اگر عقل ترشح می کند عقل همه ی این صور را دارد. پس باید با تمام این صور ترشح کند و ما که بدنبال یاد گرفتن یک صورت رفتیم باید همه صورت ها را یاد بگیریم. پس یا باید هیچ چیز ترشح ندهد یا همه را ترشح بدهد. انتخاب یک صورت، ترجیح بلامرجح است.

جواب این سوال با لفظ « علی حسب استعدادها » داده می شود یعنی نفس خودش را با این قیاس آماده کرد. پس از ابتدا به دنبال صورتی از صوری است که در عقل است و به بقیه صور کاری نداشت.

۱ _ بیان ضرب ششم از ضروب منتج شکل ثالث/ بیان ضروب منتج شکل ثالث/ ۲ _ بیان ضروب منتج شکل چهارم/ بیان ضروب منتج قیاس/ بیان اقسام قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۱/۱۶

ص: ۳۷۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ــ بیان ضرب ششم از ضروب منتج شکل ثالث/ بیان ضروب منتج شکل ثالث/ ۲ ــ بیان ضروب منتج شکل چهارم/ بیان ضروب منتج قیاس/ بیان اقسام قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

و السادس من صغری موجبه جزئیه و کبری سالبه کلیه ینتج سالبه جزئیه (۱)

بحث در بیان ضروب منتج شکل ثالث بود. ۵ مورد از ۶ ضرب شمرده شد و حکمشان بیان گردید الان می خواهد ضرب ششم را بیان کند. ابتدا می فرماید ضرب ششم از چه چیزهایی درست شده است بعداً مثال زده می شود بعداً بر انتاج آن، استدلال می شود. یکی از استدلالها، دلیل خلف است که مصنف به مناسبت دلیل خلف، کل دلیل خلف را در اینجا به طور کلی توضیح می دهد چه در ضرب ششم باشد چه در ضروب دیگر باشد.

توضیح عبارت

و السادس من صغری موجبه جزئیه و کبری سالبه کلیه ینتج سالبه جزئیه

ضرب ششم از ضروب شکل سوم تالیف و ترکیب می شود از صغرای که موجبه کلیه است و کبرایی که سالبه کلیه است. نتیجه ای که بدست می آید سالبه جزئیه می باشد. چون در قیاس، سالبه وجود دارد لذا نتیجه، سالبه می شود و چون در قیاس، جزئیه وجود دارد لذا نتیجه، جزئیه می شود. پس نتیجه، سالبه ی جزئیه شود.

نکته: قبلا بیان شد که این ضروب منتج با توجه به شرائط بدست می آید. یعنی شرائط انتاج ملاحظه می شود می بینیم در این ۱۶ ضرب، این شرائط در بعضی از آنها حاصل است لذا آن بعض، منتج است و در بعضی از آنها حاصل نیست لذا آن بعض، عقیم است. یعنی این ضروب را از خودمان بدست نمی آوریم بلکه از آن شرائط بدست می آید. الان ضرب ششم را ملاحظه کنید که صغری، موجبه است و کبری، کلیه است. این دو شرط در شکل سوم بود چون در شکل سوم گفته شد که صغری، موجبه باشد و احدی المقدمتین کلیه باشد.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۰۷، سطر ۶، نشر ناب.

کقولنا: « بعض الحیوان انسان و لا شیء من الحیوان بحجر فبعض الانسان لیس بحجر »

مانند « بعض الحیوان انسان » و « لاـ شیء من الحیوان بحجر » نتیجه می دهد « بعض الانسان لیس بحجر ». این نتیجه، صادق است چون از آن، مفهوم گرفته نمی شود. بله اگر مفهوم گرفته شود و گفته شود « بعض الانسان حجر » کاذب خواهد بود. در اینگونه موارد اصلا مفهوم گرفته نمی شود بلکه گفته می شود آن قسمتی که مسکوت است به آن اعتنا نمی شود و توجه نداریم. یعنی توجه ما به بعض انسان است و به بعض دیگر توجه نداریم نه نفیاً و نه اثباتاً.

و یتبین بعکس الصغری

انتاج این شکل به واسطه ی دو دلیل ثابت می شود:

دلیل اول: به واسطه عکس صغری بیان می شود. صغری، موجبه ی کلیه است و قابلیت دارد که عکس شود. عکس به موجبه جزئیه می شود شکل آن به صورت شکل اول می شود. در اینصورت چون صغری، موجبه است و کبری، کلیه است لذا شرائط شکل اول موجود است و منتج می باشد. نتیجه می دهد « بعض الانسان لیس بحجر ». پس با عکس صغری و ارجاع این شکل به شکل اول، همان نتیجه ای گرفته می شود که از شکل سوم گرفته شده است و چون شکل اول، نتیجه اش صحیح است پس شکل سوم هم نتیجه اش صحیح است.

و بالخلف ایضا

دلیل دوم: از طریق خلف است.

بیان خلف: در خلف اینگونه رایج است: نتیجه ای که بدست می آید اگر قبول شود در اینجا بحثی نداریم اما اگر نتیجه، قبول نمی شد گفته می شد که باید نقیض آن قبول شود چون رفع نقیضین جایز نیست. آن نقیض را ضمیمه می کنیم به یک مقدمه از مقدمات آن شکلی که می خواستیم انتاجش را ثابت کنیم. اما کدام مقدمه انتخاب می شود؟ می فرماید مقدمه ای انتخاب می شود که با نقیض نتیجه بتواند شکل اول را درست کند. آن نقیض نتیجه با آن مقدمه ی انتخاب شده، ضمیمه می شود و نتیجه ای از این شکل اول بدست می آید. این نتیجه را با مقدمه ی دیگر آن قیاسی که می خواهیم انتاجش را ثابت کنیم می سنجیم می بینیم ناسازگار است. و چون آن مقدمه، پذیرفته شده است می فهمیم این نتیجه ای که گرفتیم باطل است. این نتیجه ای که گرفتیم از نقیض آن نتیجه ی اولی بدست آمد پس نقیض آن نتیجه ی اولی باطل است یعنی نتیجه ی اولی که از شکل گرفته شده باطل است. مثلا ما نحن فیه را توجه کنید که به صورت شکل سوم است. نتیجه از شکل سوم گرفته شد. خصم این نتیجه را نمی پذیرد به او می گوییم پس نقیض آن را بپذیر. این نقیض ضمیمه به صغری می شود.

مثلاـ نـتیجه این بود « بعض الانسـان لیس بحجر » که سـالبه ی جزئیه است و اگر بخواهـد نقیض شود موجبه کلیه می شود و به اینصورت می گردد « کل انسان حجر ». این نقیض را ضمیمه به صغرای همین قیاس می کنیم. توجه کنید در « کل انسان حجر »، انسـان، موجود است در صـغری هم که « بعض الحیوان انسـان » می باشـد، انسان موجود است. معلوم می شود که انسان حد وسط است. باید کاری کرد که انسان محمول در صـغری و موضوع در کبری شود. این وقتی اتفاق می افتد که صـغرای شـکل سوم را صغرای شکل اول قرار دهیم و این نقیض نتیجه را کبری قرار دهیم. شکل اول به اینصورت در می آید: « بعض الحیوان انسان » و « کل انسان حجر » نتیجه می دهد « بعض الحیوان حجر » این نتیجه را با مقدمه ی دیگر شکل سوم یعنی « لا شیء من الحیوان بحجر » می سـنجیم می بینیم سازگـار نیست می فهمیم این نـتیجه ای که گرفته شـد، نـتیجه ی صـحیحی نیست چون با کبرایی که در شـکل سوم بود و مورد قبول واقع شـد، سازگاری ندارد. باید به سـراغ شـکل اول برویم و ببینیم کجای آن ایراد دارد؟ صـغری در شـکل اول، همین صـغرای در شـکل سوم بود که پذیرفته شده بود. پس صـغرای شکل اول مشکل ندارد می فهمیم کبری که نقیض نتیجه می باشـد اشـکال دارد. حکم می شود به اینکه نقیض نتیجه ی شـکل سوم باطـل است. پس خود نتیجه یِ شکل سوم درست است.

با این بیان، حقانیت نتیجه ی شکل سوم روشن می شود.

ص: ۳۸۲

فانه لو لم یصدق « بعض الانسان لیس بحجر » لصدق نقیضه و هو « کل انسان حجر »

ما می گوییم « بعض الانسان لیس بحجر » که نتیجه ی شکل سوم می باشد صحیح است اما خصم می گوید صادق نیست ما حرف خصم را قبول می کنیم و آن را مقدم قیاس قرار می دهیم و می گوییم. اگر « بعض الانسان لیس بحجر » صادق نباشد نقیضش یعنی « کل انسان حجر » باید صادق باشد. ملازمه بین مقدم و تالی روشن است چون اگر یک نقیض باطل شد و کاذب گردید نقیض دیگر حتما باید رفع نشود و الا ارتفاع نقیضین می شود. لذا ملازمه ی این قیاس تمام است. سپس می گوییم لکن التالی باطل. مصنف با عبارت « و هو ... » بیان بطلان تالی را می کند و از آن، بطلان مقدم « یعنی لم یصدق بعض الانسان لیس بحجر » را نتیجه می گیرد.

و یُضَمّ الی الصغری و یقال: « بعض الحیوان انسان و کل انسان حجر » ینتج ما یناقض الکبری الصادقه فنقیض النتیجه باطل فالنتیجه حقه

« یُضَمُّ » به مجهول خوانده می شود تا « یقال » به آن عطف شود.

جمله ی « کل انسان حجر » را ضمیمه به صغرای شکل سوم یعنی « بعض الحیوان انسان » می کنیم و می گوییم « بعض الحیوان انسان » و « کل انسان حجر » نتیجه می دهد « بعض الحیوان انسان » که مناقض کبرای صادقه است. یعنی نتیجه ای می دهد که این نتیجه با مقدمه ی دیگر شکل سوم سنجیده می شود می بینیم که مناقض با آن است. از اینجا معلوم می شود نقیض نتیجه ای که در شکل اول بکار رفت باطل است پس نتیجه، حق است.

ص: ۳۸۳

لان الصغری مفروضه الصدق و الهیئه بدیهیه الانتاج

چرا در شکل اول، نقیض نتیجه را باطل می کنید؟ نقیض نتیجه، کبری بود اما صغرایی هم وجود داشت چرا آن را باطل کنید؟ می گوید صغری، صغرای شکل سوم بود که از ابتدا قرار گذاشتیم صادق باشد.

ترجمه: به خاطر اینکه صغری، مفروضه الصدق بود و هیئت این شکل که نتیجه می داد، هیئت شکل اول و بدیهیه الانتاج بود. « پس اشکال در صغرای شکل سوم نیست که الان صغرای شکل اول شده و همچنین اشکال در هیئت نیست. هیئت، شکل اول می باشد و بدیهیه الانتاج است ».

و الخلف یجری فی الضروب السته کلها

مصنف می فرماید در هر شش ضربِ منتجِ شکل سوم می توان دلیل خلف را اجرا کرد. دو دلیل دیگر در بعض ضروب اجرا می شد و در بعض دیگر اجرا نمی شد. الان به نحو کلی می خواهد خلف را توضیح دهد.

فیوخذ نقیض النتیجه و یجعل لکلیته کبری و صغری القیاس لایجابه صغری لینتج من القیاس الکامل الذی هو الشکل الاول ما ینافی الکبری

نقیض نتیجه چون در هر ۶ ضرب کلی است می توان آن را کبری قرار داد لذا این عبارتِ مصنف اختصاص به ضرب ششم ندارد بلکه در تمام ضروب ششگانه است.

ترجمه: نقیض نتیجه اخذ می شود و کبری برای کلیت این نقیض قرار داده می شود و صغرای قیاس « یعنی صغرای قیاس شکل سوم » به خاطر ایجابش، صغری قرار داده می شود « یعنی نقیض نتیجه را کبرای شکل اول قرار می دهید و صغرای شکل سوم را صغرای شکل اول قرار می دهید » تا نتیجه بدهد از قیاس کاملی که شکل اول است قضیه ای که منافی با کبرای شکل سوم است « در اینصورت می فهمیم این نتیجه ای که از شکل اول گرفته شد، باطل است می رویم تا علت بطلانش را کشف کنیم می بینیم علت بطلانش این است که کبرای شکل اول که نقیض نتیجه است باطل می باشد حکم می کنیم که نقض نتیجه باطل است پس خود نتیجه حق است. بنابراین در قیاس استثنایی که به صورت خلف است اینگونه گفته می شود: لو لم یصدق بعض الانسان لیس بحجر لصدق نقیضه لکن نقیضه لم یصدق _ یعنی تالی باطل است به بیانی که گفته شد _ نتیجه گرفته می شود مقدم که لم یصدق بعض الانسان لیس بحجر می باشد کاذب است پس بعض الانسان لیس بحجر که نتیجه ی شکل سوم بود مقبول و صحیح می باشد و هو المطلوب ».

ص: ۳۸۴

و رابعا من الاشکال ینبو یبعد عن الطبع ندع

« ینبو » به معنای « یبعد » است. « ندع » به معنای « نترکه » است که ضمیر مفعولی حذف شده و به شکل چهارم بر می گردد.

تا اینجا بحث شکل سوم تمام شد و معلوم گردید که شش ضرب منتج دارد و دلیل انتاج آن هم بیان شد. الان مصنف می خواهد وارد شکل چهارم بشود، با توجه به شروطی که برای انتاج گفته شد چند ضرب از ۱۶ ضربِ شکل چهارم منتج است؟ مصنف می فرماید ۸ ضرب منتج است که باید مثال آورده شود و استدلال گفته شود. ایشان می فرماید من این کار را انجام ندادم به خاطر اینکه شکل چهارم دور از طبع انسان است و آنچنان که باید پسندیده می شود، نمی باشد لذا بحث آن کنار گذاشته می شود. نه ضروب منتجه اش بیان می شود نه مثال برای آن آورده می شود و نه اثبات انتاج می شود. هر کسی که این سه مطلب را می خواهد به کتبی که در منطق نوشته شده و طولانی می باشد مراجعه کند.

ترجمه: چهارمیِ أشکال « یعنی شکل چهارم از طبع دور است « و ترک می شود ».

نکته: در شروح مزجی دیده شده که گاهی از اوقات فعلی در متن می آید اما در شرح، مرادف آن را ذکر می کنند بدون اینکه بین این دو فعل کلمه ی « یعنی » یا « ای » را فاصله کنند. در جایی که لفظ « ای » زیاد تکرار می شود سعی بلیغ دارند که آن را ترک کنند. تفاسیری که به صورت مزجی نوشته شده نوعا بین آیه قرآن و آن شرحی که در نوشته نیاز به « ای » دارد ولی نمی آورد. در اینجا هم به همین صورت است.

ص: ۳۸۵

و نكتفى بدلاله الشرط اجمالا

« اجمالا » قید « دلالت » است.

مصنف می فرماید قبلا شرط انتاج را بیان کردیم. خود شرط انتاج، در شکل اول دلالت می کند که ضروب منتج چهارتا می باشد. تمام ضروب منتج از طریق شرط بدست آمد. شرائط شکل اول را در جلوی خود قرار دادیم و ۱۶ ضرب را نگاه کردیم دیدیم این شرائط در چهار تا حاصل است. ولی ما دلالت شرط را تفصیل دادیم.

در شکل اول، شرط به طور اجمالی دلالت می کرد که چند ضرب منتج داریم. ما به این اجمال اکتفا نکردیم و به تفصیل وارد شدیم و ضرب اول و دوم و سوم و چهارم را ذکر کردیم. در حالی که اگر شرط را می گفتیم این شرط، دلالت بر ضروب منتج به دلالت اجمالی می کرد. مصنف می فرماید ما به دلالت اجمالیِ آنها اکتفا نکردیم و تفصیل دادیم. در شکل دوم و سوم هم تفصیل دادیم اما در شکل چهارم به دلالت شرط اجمالاً اکتفا می کنیم یعنی شرط به طور اجمال دلالت بر ضروب منتج می کند و به همین اکتفا می کنیم و ضروب منتج را نمی شماریم. شرط این بود « مینکغ او خینکاین ».

ترجمه: به همین که شرط، دلالت اجمالی بر آن ضروب دارد، ما اکتفا کردیم « و تفصیل ضروب را نیاوردیم ».

فارجع فی بیان ضروبه و دلیل انتاجها و نحو ذلک الی کتب القوم

ترجمه: در بیان ضروب شکل چهارم و دلیل انتاجش و نحو ذلک به کتب قوم مراجعه کن.

ذو الشرفین

مصنف در ادامه اشاره می کند که نتیجه ی شکل سوم در تمام ضروب منتجش، جزئیه است و بعداً بیان می کند ما از شکل سوم خارج شدیم و وارد شکل چهارم شدیم. اینکه چرا این بیان که مربوط به شکل سوم است را تاخیر انداخت هم بیان می کند.

ص: ۳۸۶

خلاصه: بحث در بیان ضروب منتج شکل ثالث بود. ۵ مورد از ۶ ضرب شمرده شد و حکمشان بیان گردید الان می خواهد ضرب ششم را بیان کند. ابتدا می فرماید ضرب ششم از چه چیزهایی درست شده است بعداً مثال زده می شود بعداً بر انتاج آن، استدلال می شود. یکی از استدلالها، دلیل خلف است که مصنف به مناسبت دلیل خلف، کل دلیل خلف را در اینجا به طور کلی توضیح می دهد چه در ضرب ششم باشد چه در ضروب دیگر باشد. مانند « بعض الحیوان انسان » و « لا شیء من الحیوان بحجر » نتیجه می دهد « بعض الانسان لیس بحجر ». انتاج این شکل به واسطه ی دو دلیل ثابت می شود:

دلیل اول: به واسطه عکس صغری بیان می شود. صغری، موجبه ی کلیه است و قابلیت دارد که عکس شود. عکس به موجبه جزئیه می شود شکل آن به صورت شکل اول می شود. در اینصورت شرائط شکل اول موجود است و منتج می باشد. نتیجه می دهد « بعض الانسان لیس بحجر ».

دلیل دوم: از طریق خلف است.

بیان خلف: در خلف اینگونه رایج است: نتیجه ای که بدست می آید اگر قبول شود در اینجا بحثی نداریم اما اگر نتیجه، قبول نمی شد گفته می شد که باید نقیض آن قبول شود چون رفع نقیضین جایز نیست. آن نقیض را ضمیمه می کنیم به یک مقدمه از مقدمات آن شکلی که می خواستیم انتاجش را ثابت کنیم. آن نقیض نتیجه با آن مقدمه ی انتخاب شده، ضمیمه می شود و نتیجه ای از این شکل اول بدست می آید. این نتیجه را با مقدمه ی دیگر آن قیاسی که می خواهیم انتاجش را ثابت کنیم می سنجیم می بینیم ناسازگار است. مثلا نتیجه این بود « بعض الانسان لیس بحجر » که سالبه ی جزئیه است و اگر بخواهد نقیض شود موجبه کلیه می شود و به اینصورت می گردد « کل انسان حجر ». این نقیض را ضمیمه به صغرایِ همین قیاس می کنیم. به اینصورت در می آید: « بعض الحیوان انسان » و « کل انسان حجر » نتیجه می دهد « بعض الحیوان حجر » این نتیجه را با مقدمه ی دیگر شکل سوم یعنی « لا شیء من الحیوان بحجر » می سنجیم می بینیم سازگار نیست می فهمیم این نتیجه ای که گرفته شد، نتیجه ی صحیحی نیست. به سراغ شکل اول برویم و ببینیم کجای آن ایراد دارد؟ صغری در شکل اول، همین صغرای در شکل سوم بود که پذیرفته شده بود. پس صغرای شکل اول مشکل ندارد می فهمیم کبری که نقیض نتیجه می باشد اشکال دارد. حکم می شود به اینکه نقیض نتیجه ی شکل سوم باطل است. پس خود نتیجه یِ شکل سوم درست است.

ص: ۳۸۷

تا اینجا بحث شکل سوم تمام شد و معلوم گردید که شش ضرب منتج دارد و دلیل انتاج آن هم بیان شد. الان مصنف می خواهد وارد شکل چهارم بشود، با توجه به شروطی که برای انتاج گفته شد چند ضرب از ۱۶ ضربِ شکل چهارم منتج است؟ مصنف می فرماید ۸ ضرب منتج است که باید مثال آورده شود و استدلال گفته شود. ایشان می فرماید من این کار را انجام ندادم به خاطر اینکه شکل چهارم دور از طبع انسان است و آنچنان که باید پسندیده می شود، نمی باشد لذا بحث آن کنار گذاشته می شود. نه ضروب منتجه اش بیان می شود نه مثال برای آن آورده می شود و نه اثبات انتاج می شود. هر کسی که این سه مطلب را می خواهد به کتبی که در منطق نوشته شده و طولانی می باشد مراجعه کند.

۱ــ بیان حکمی از احکام شکل سوم/ بیان ضروب منتج قیاس/ بیان اقسام قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ــ بیان حکمی از احکام شکل سوم/ بیان ضروب منتج قیاس/ بیان اقسام قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

ذو الشرفین الایجاب و الکلیه و الاخص و هما الاول من الثالث (۱)

درباره أشکال اربعه بحث شد و الان که به آخر آن رسیدیم مطلبی در مورد شکل ثالث بیان می شود. درباره شکل سوم گفته شد که نتیجه، جزئیه است یعنی تمام ضروب ششگانه این شکل به صورت جزئیه، نتیجه می دهد سپس بر جزئی بودن نتیجه استدلال کردیم. در دو ضرب، استدلال بیان شد اما در باقی ضروب، استدلال مستقلی مطرح نشد و گفته شد اگر در این دو ضرب، نتیجه به صورت جزئی باشد در آن چهار تای دیگر هم نتیجه، جزئی خواهد بود این مطالب در شرح گفته شد اما الان مصنف در شعر می خواهد همین مطلب را بیان کند. اصل اینکه نتیجه ی شکل ثالث به صورت جزئی است در شعر بیان شد اما اینکه از استدلال در چهار ضرب بی نیاز هستیم به خاطر استدلالی که در دو ضرب آن آورده شد در شرح بیان گردید مصنف الان این قسمت از بحث را تکرار می کند.

ص: ۳۸۸

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۰۷، سطر ۱۶، نشر ناب.

اما سوال این است که چرا این بحث به تاخیر افتاده؟ یعنی قبل از اینکه وارد شکل چهارم شوید « و بگویید در شکل چهارم، ضروب را طرح نمی کنیم و ارجاع به کتب دیگر می دهیم » خوب بود این حکم که مربوط به شکل سوم بود توضیح داده شود.

توضیح بحث: قبلا گفته شد کلی اخص است و جزئی اعم است و توضیح داده شد که این به چه معنا می باشد. بیان شد هر جا که کلی صادق باشد جزئی نیز صادق است و لاـ عکس. این مثل این است که بگوییم هر جا انسان صادق باشد حیوان هم صادق است و لاـ عکس. « کل » بر اخص داخل می شود. در ما نحن فیه یعنی در کلی و جزئی این را می گوییم که هر جا قضیه ی کلیه صادق باشد جزئی هم در ضمن آن صادق است و لا عکس یعنی اینطور نیست که هر جا قضیه جزئیه صادق

باشد کلی هم صادق باشد. پس وقتی می گوییم در قضایا، قضیه ی اخص چه می باشد؟ جواب می دهیم قضیه ی کلیه اخص است و قضیه ی جزئیه اعم می شود.

مصنف می فرماید اگر قیاسی که به صورت شکل ثالث تنظیم شده، از اخص تشکیل شود « یعنی هر دو مقدمه اش کلی باشد » نتیجه اش جزئی می باشد. پس در قیاسی که هم از اخص تشکیل می شود و هم از اعم تشکیل می شود « یعنی هم در آن جزئی است هم کلی است » نتیجه اش به طریق اولی جزئی می شود. عبارت دیگر این است « ذو الشرفین نتیجه ی جزئی می دهد ». می گوییم در باب کیف، شرافت با ایجاب است یعنی بین موجبه و سالبه، موجبه اشرف است چون حکم را ثابت می کند و سالبه حکم را نفی می کند. در باب کم، کلیت اشرف از جزئیت است. پس قضیه ای ذو الشرفین است که هم موجبه باشد « تا شرافت کیف را داشته باشد » هم کلیه باشد « تا شرافت کم را داشته باشد ». به ضروب شکل سوم توجه کنید تا ببینیم کدامیک ذو الشرفین است؟

ضرب اول این بود « من موجبتین کلیتین ». این، مسلم است که ذو الشرفین است چون هر دو مقدمه اش ذو الشرفین است. اما در ضرب دوم، کبری سالبه است این شکل، ذو الشرفین نمی شود چون سلب در آن راه پیدا کرده است. در ضرب سوم هر دو مقدمه موجبه اند و فقط کبری، کلیه است اما صغری، جزئیه است مصنف این را ذو الشرفین نمی داند.

ضروب ششگانه غیر از شکل اول یا دارای سالبه است یا دارای جزئیه است پس هیچ کدام از ضروب ششگانه غیر از شکل اول ذو الشرفین نیست.

مصنف می فرماید ذو الشرفین نتیجه اش اشرف « یعنی موجبه کلیه » نشد بلکه جزئیه شد. پس بقیه که ذو الشرفین نیستند به طریق اولی نتیجه اش اشرف نمی شود.

توجه کردید که مصنف مطلب را با دو تعبیر بیان کرد و هر دو تعبیر مفادش یکی است ولی مصنف دو تعبیر را با هم ادغام کرده و به صورت جداگانه مطرح نکرده است.

توضیح عبارت

ذو الشرفین الایجاب و الکلیه و الاخص و هما الاول من الثالث

ترجمه: ذو الشرفین یعنی قضیه ای که هر دو شرافت را جمع کرده و آن شرافت ها، ایجاب « در باب کیف » و کلیت « در باب کم » است.

« و الاخص »: مراد از « الاخص »، هم ضرب اول و هم ضرب دوم است ولی مصنف آن را عطف بر « ذو الشرفین » گرفته یعنی همان ذو الشرفینی که اخص هم هست. پس فقط اشاره به ضرب اول دارد که هم اخص است هم ذو الشرفین است « توجه می کنید که مصنف هر دو مطلب را ادغام کرده است ». پس « اخص » یعنی « اخصی که ذو الشرفین است » یعنی کلی موجبه است. توجه کنید اخص به معنای کلی است و قید موجبه را ندارد ولی چون آن را عطف بر « ذو الشرفین » گرفته ما می گوییم مراد موجبه کلیه است که اختصاص به ضرب اول از شکل ثالث پیدا می کند.

ص: ۳۹۰

« و هما الاول من الثالث »: ضمیر « هما » یعنی « ذو الشرفین » به یک تعبیر و « الاخص » به تعبیر دیگر. این دو، ضرب اول از شکل ثالث است.

اذ عَقَم کلیهً ای نتیجه کلیه کما مر کیف الاخس و الاعم لا یکونان عقیمین؟

ذو الشرفین وقتی که به عنوان نتیجه ی کلی عقیم باشد « یا بگو ذو الشرفین وقتی از دادن نتیجه ی کلی عقیم باشد » پس چگونه است به آن شکل و ضربی که از اعم و اخص ساخته شده که به طریق اولی از دادن نتیجه ی کلی عقیم خواهد بود.

ترجمه: چون عقیم است کلیهً یعنی از دادن نتیجه ی کلیه عقیم است چنانچه در دو صفحه قبل گذشت چگونه آن قیاس شکل ثالثی که مرکب از اخس « یعنی جزئی » و اعم شده از نتیجه ی کلی عقیم نباشد بلکه آن هم از نتیجه ی کلی عقیم است و نتیجه ی جزئی می دهد.

در نسخه ی سنگی آمده « کیف الاخص و الاعم » اما در نسخه چاپی « کیف الاخس و الاعم » آمده است باید بررسی کنیم و ببینیم کدام ترجیح دارد؟ اگر با صاد باشد معنایش این است که یک ضرب که ضرب اول است مرکب از دو کلی است که از نتیجه ی جزئی عقیم می شود. ۵ ضرب دیگر هم از نتیجه ی جزئی عقیم هستند. در این ۵ ضرب، ضرب دوم اخص و اعم نیست بلکه فقط اخص است یعنی هر دو کلی اند اما ۴ ضرب آخری، اخص و اعم هر دو را دارد. پس اگر « اخص » با صاد باشد عبارت « فکیف الاخص و الاعم » فقط شامل چهار ضرب آخری « یعنی ضرب ۳ و ۴ و ۵ و ۶ » می شود و شامل ضرب ۲ نمی شود. اما اگر با سین باشد لفظ « الاخس » عطف بر « ذو الشرفین » می شود و « الاعم » عطف بر « الاخس » می شود چون در عبارت قبلی تعبیر به « ذو الشرفین » کرد در این عبارت مقابل آن که « اخس » است را می آورد و در عبارت قبلی تعبیر به « الاخص » کرد در این عبارت مقابل آن که « الاعم » است را می آورد و این شامل ۵ ضرب « یعنی ضرب ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ می شود.

و انما اخرناه اذ یجری فی غیر الثالث و لو بالتنظیر

اما به چه علت این حکم بعد از شکل چهارم مطرح شد در حالی که مربوط به شکل سوم است؟ مصنف می فرماید علتش این است که این بحث در غیر شکل سوم هم جاری می شود. تا الان شکل سوم اقترانی حملیه بیان می شد و این حکم اگر بعد از شکل سوم می آمد کسی گمان می کرد که اختصاص به شکل سوم در قیاس اقترانی حملی دارد با اینکه در قیاس اقترانی شرطی هم جاری می شود و ما در عبارت بعدی « غوص فی القیاس الاقترانی الشرطی » وارد قیاس اقترانی شرطی می شویم و این حکم در اقترانی شرطی هم می آید لذا این حکم را طوری آوردیم که با اقتران شرطی هم نزدیک باشد تا خواننده بتواند بفهمد که این حکم در قیاس اقترانی شرطی هم هست. یعنی در قیاس اقترانی شرطی هم أشکال اربعه را خواهید داشت که در شکل ثالثش همین حکمی که در اقترانی حملی گفته شد جاری می شود.

به عبارت دیگر چون دارای نظیر است نخواستیم آن را اختصاص به اقترانی حملی بدهیم نظیرش، اقترانی شرطی است.

ترجمه: این حکم را موخر کردیم زیرا این حکم در غیر ثالث « یعنی در غیر شکل سوم اقترانی حملی » حاصل می شود ولو با نظیر سازی « یعنی ولو اینکه شرطی را نظیر حملی بسازید ».

نکته: بحث دیگری در تنظیر است که ربطی به قیاس ندارد در قیاس اقترانی شرطی و حملی گفته شد که اگر اخص، به صورت جزئی نتیجه داد اعم هم به صورت جزئی نتیجه می دهد. در عکس می گوییم اگر قضیه کلیه یعنی اخص عکس به جزئی شد قضیه ی اعم « یعنی جزئیه » هم عکس به جزئی می شود. در بحث عکس بیان شد موجبه ی کلیه به موجبه ی جزئیه عکس می شود و موجبه جزئیه هم به موجبه جزئیه عکس می شود. مراد مصنف از تنظیر، در اینجا مرادش « عکس » نیست بلکه « قیاس شرطی » مراد است.

ص: ۳۹۲

بیان قیاس اقترانی شرطی/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قیاس اقترانی شرطی/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

غوص فی القیاس الاقترانی الشرطی (۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: به عبارت « ذو الشرفین الایجاب و الکلیه و الاخص و هما الاول من الثالث اذ عقم کلیه ای نتیجه کلیه کما مر کیف الاخس و الاعم لاـ یکونان عقیمین » توجه کنید. مصنف بیان کرد جایی که قیاس، ذو الشرفین است از دادی نتیجه ی کلی عقیم است پس چگونه قیاسی که اخس و اعم است از این نتیجه عقیم نباشد. به عبارت دیگر اگر ذو الشرفین از دادن نتیجه ی کلی عقیم است این هم عقیم است.

اگر لفظ « اخس » با سین باشد عبارت به اینصورت معنا می شود: ذو الشرفین که نام دیگرش « اخص » است نتیجه ی کلی نداد یعنی آنچه که شرافت داشت نتیجه ی کلی نداد. بنابراین آنکه اخص است یعنی هر دو شرافت را جمع نکرده است چه یکی را داشته باشد چه هیچکدام را نداشته باشد. به عبارت دیگر اگر سالبه کلیه یا موجبه جزئیه باشد یک شرط را و اگر سالبه جزئیه باشد هیچکدام از دو شرط را ندارد. در اینجا ملاحظه کنید لفظ « اخس » با سین شامل ۵ ضرب می شود. ضرب دوم اگرچه هر دو کلی اند ولی یکی سالبه است. در بعضی ضربهای دیگر اگرچه هر دو موجبه اند ولی یکی جزئیه است در بعضی دیگر هم هیچکدام از دو شرط نیست. لفظ « الاعم » به معنای آن ضربی است که دارای مقدمه جزئیه است که شامل ۴ ضربِ سوم تا ششم می شود و شامل ضرب دوم نمی گردد لذا لفظ « الاعم »، اخص از « اخس » می شود چون « اخس » شامل ۵ ضرب شد ولی « الاعم » شامل ۴ ضرب شد. مصنف می فرماید آنچه که اخس است که همان ۵ ضرب است و یا اعم است که همان ۴ ضرب است نتیجه ی کلی نمی دهند. پس خلاصه این عبارت می شود: چون ذو الشرفین، نتیجه کلی نداشت اخس هم نتیجه ی کلی ندارد همچنین چون اخص نتیجه ی کلی نداشت اعم هم نتیجه ی کلی ندارد.

ص: ۳۹۳

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۰۸، سطر ۳، نشر ناب.

در جلسه قبل بیان کردیم عبارت « الاخس و الاعم » عطف مرادف بر مرادف است که بهتر است اما امروز عطف عام بر خاص است در مصرع اول لفظ « ذو الشرفین » و « الاـخص » آمده که لفظ « الاخص » عامتر از لفظ « ذو الشرفین » است چون « ذو الشرفین » فقط ضرب اول را شامل می شد اما « الاخص » ضرب اول و دوم را شامل می شد. در مصرع دوم لفظ « الاخس » اعم است و لفظ « الاعم »، اخص است و لف و نشر مرتب می باشد.

اما اگر لفظ « الاخس » را با صاد بخوانید چنانچه نسخه سنگی اینگونه است باید بین دو عبارت جمع کنید و بگوید « نگویید اخص اشاره دارد به ضرب یا ضروبی و اعم اشاره به ضروبی دارد بلکه جمع کنید و بگویید » کیف الاخص و الاعم به این

معناست: چگونه آن قیاسی که از اخص و اعم « یعنی از کلی و جزئی » با هم تشکیل شده است. آن که از کلی و جزئی با هم تشکیل شده ضرب ۳ و ۴ و ۵ و ۶ می باشد در اینصورت ضرب دوم نه داخل در عبارت « ذو الشرفین ... » می شود چون « ذو الشرفین » نیست و نه داخل در عبارت « کیف الاـخص و الاـعم ... » می شود چون مجتمع از کلی و جزئی و به عبارت دیگر مجتمع از اخص و اعم نیست. پس ضرب دوم در هیچیک از دو مصراع داخل نمی شود لذا نسخه ای که لفظ « الاخص » را با صاد نوشته خوب نیست.

ص: ۳۹۴

از طرف دیگر بـا لفـظ « لا یکونان » هم نمی سازد چون این لفظ اشاره دارد به اینکه دو نوع قیاس بیان می شود که یکی قیاس اخس است که ذو الشرفین نیست و دیگری قیاس اعم است که مشتمل بر جزئی می باشد.

بحث امروز: مصنف دارد بحث در قیاس اقترانی شرطی می شود.

بیان قیاس اقترانی شـرطی: قیاس اقترانی قیاسـی بود که بین صغری و کبرایش یا بین حدودش اقترانی درست می شد. یعنی اکبر و اوسط و اصـغر با هم مقترن می شدند در حالی که در قیاس اسـتثنائی این کار انجام نمی شد و اقترانِ حدود نداشتیم در آنجا استثنا می کردیم. الان مصنف می فرماید در قیاس اقترانی که حدود با هم مقترن می شوند فرقی بین حملیه و شرطیه نیست. می توان قضـیه « یعنی مقـدمه اول و مقدمه دوم » را حملیه آورد در اینصورت این قیاس، قیاس اقترانی حملی می شود. می توان هر دو قضـیه را شـرطی آورد و می تـوان یکی را حملیـه و یکی را شـرطیه آورد که در این صـورت، قیـاس را اقـترانی شـرطی می گویند. توجه می کنید که مصنف در قیاس اقترانی قائل به تعمیم است و اختصاص به حملی نمی دهد.

با این توضـیحات اقترانی شرطی به دو قسم تقسیم شد ولی اگر خوب دقت کنید می بینید اقسام آن بیش از دو تا می باشد. این دو قسم، دو قسمِ جامع هستند که در تحت آنها اقسامی مندرج است.

توضـیح بحث: اقترانی شـرطی به دو قسم منفصـله و متصله تقسیم می شود بنابراین آن قیاسی که می گوید مرکب از دو شرطی است می تواند مرکب از دو متصله یا دو منفصله باشد یا مرکب از یک متصله و یک منفصله باشد. این دو قسم را هم می توان ضرب در ۲ کرد زیرا یا مقـدمه ی اول متصـله است و دومی منفصـله است یا برعکس است. ولی جایی که یک شـرطی و یک حملی داریم ابتدا دو قسم می شود چون یا حملی با متصـله است یا با منفصـله است ولی ۴ قسم می شود چون متصله یا صغری است یا کبری است منفصله هم یا صغری است یا کبری است.

اما عبارت مرحوم سبزواری اینگونه است که می فرماید سه قسم اقترانی شرطی داریم به اینصورت که یا مرکب از دو شرطیه ی مجانس است « این به دو قسم تقسیم می شود چون مجانس این است که هر دو متصله یا هر دو منفصله می باشد » یا مرکب از دو شرطیه من غیر مجانس است « یعنی یکی متصله و یکی منفصله است ولی یکبار متصله صغری قرار داده می شود و منفصله، کبری قرار داده می شود بار دیگر برعکس می شود » یا مرکب از شرطی و حملی است « که این چهار قسم می شود به اینکه حملی یا با متصله ترکیب می شود یا با منفصله ترکیب می شود. در هر دو حال حملی یا صغری است یا کبری است ».

نکته: توجه داشته باشید که در قیاس اقترانی شرطی، أشکال اربعه وجود دارد.

توضیح عبارت

غوص فی القیاس الاقترانی الشرطی

این فصل درباره قیاس اقترانی شرطی است.

الاقترانی الشرطی ما أُلِّف من متصلی شرط او منفصلی شرط أَبِن من الإبانه تمم به البیت

مصنف لفظ « متصلین » را به « شرط » اضافه کرده و نون آن را حذف کرده است. به جای « شرطیه » هم تعبیر به « شرط » کرده است. لفظ « شرط » مضاف الیه « متصلی » و « منفصلی » هر دو است. در شعر اگر ملاحظه کنید لفظ « متصلی » اضافه نشده ولی نون آن افتاده است. افتادن نون نشان می دهد که لفظ « متصلی » در تقدیر، اضافه شده است که تقدیر، در شرح ظاهر شده است و تعبیر به « متصلی شرط » کرده است. توجه داشته باشید که لفظ « متصلی » به « منفصلی » اضافه نشده تا تتالی اضافات شود. قانون این است که اگر دو مضافِ مختلف داشتیم و مضاف الیه واحد بود می توان مضاف الیه را از مضاف اولی حذف کرد به قرینه ی مضاف الیه ای که در مضاف دومی آمده است.

ص: ۳۹۶

در یک چاپ به اینصورت آمده: « متصلی شرطی »، یعنی دو متصله ی شرطی. این صحیح است در « منفصلی شرط » هم باید به صورت « منفصلی شرطی » نوشته شود ولی به خاطر ضرورت شعری که نتوانسته یاء را بیاورد لذا لفظ «شرط» را تبدیل به « شرطی » نکرده است.

« أبن من الابانه تمم به البیت »: مصنف می فرماید لفظ « أبن » از « ابانه » است نه « بیان » و به معنای « جدا کن » می باشد. اما چه مناسبتی دارد که جدا کنیم؟ مصنف می فرماید من این لفظ را همینطوری گفتم تا شعر را تمام کنم ولی اشکال ندارد که دو متصله را از دو منفصله جدا کن تا دو قسم حال شود. می توان اینگونه معنا کرد: مصنف می فرماید در این عبارتِ خودم لفظ « متصلی » را از « منفصلی » جدا کن نه اینکه در قیاس های اقترانی شرطی، مرکب از متصلین را از مرکب از منفصلین جدا کن و دو قسم قرار بده.

فالمتصلان کقولنا: « کلما کانت الشمس طالعه فالنهار موجود و کلما کان النهار موجوداً فالعالم مضیء، فکلما کانت الشمس طالعه فالعالم مضییء »

قیاس اقترانی شرطی که از دو متصله تشکیل شده باشد مانند این مثال: « کلما کانت الشمس طالعه فالنهار موجود » که صغری است. توجه می کنید که تمام شرطیه، صغری شد. « کلما کان النهار موجوداً فالعالم مضییء » که کبری است. این شکل به صورت شکل اول است چون « النهار موجود » که حد وسط می باشد در صغری، تالی قرار گرفته و در کبری، مقدم قرار گرفته است « به عبارت دیگر در صغری، محمول قرار گرفته و در کبری، موضوع قرار گرفته است » نتیجه می شود « فکلما کانت الشمس طالعه فالعالم مضییء ». نتیجه هم به صورت قضیه شرطیه متصله است.

ص: ۳۹۷

و المنفصلتان كقولنا: « دائما اما ان يكون العدد زوجا و اما ان يكون فرداً، و دائماً اما ان يكون الزوج زوج الزوج او يكون زوج الفرد، ينتج دائما اما ان يكون العدد زوج الزوج او يكون زوج الفرد او يكون فرداً »

قياس اقترانی شرطی که مرکب از دو منفصله باشد مانند این است که می گوییم « دائما اما ان یکون العدد زوجا و اما ان یکون فردا » این صغری است. لفظ « دائما » سورِ موجبه ی کلیه در منفصله است همانطور که لفظ « کلما » سورِ موجبه ی کلیه در متصله بود. کبری را ضمیمه می کنیم « و دائما اما ان یکون الزوج زوجَ الزوج او یکونَ زوجَ الفرد ». به حد وسط توجه کنید که « زوجاً » و « فرداً » می باشد و لفظ « العدد » اصغر است. اما در کبری فقط لفظ « زوجاً » آمده است و « فرداً » نیامده است. حال به نتیجه توجه کنید که می گوید « دائما اما ان یکون العدد زوج الزوج او یکون زوج الفرد او یکون فرداً ». لفظ « او یکون فرداً » که در نتیجه آمده است از کجا آمد؟ این همان قطعه ای است که در صغری آمد و در کبری تکرار نشد.

توجه کنید در این قیاس در صغری، زوج آورده شد و در کبری، اقسام زوج آورده شد خود زوج حد وسط بود و اقسام آن، اکبر شدند لفظ عدد هم اصغر شد. در نتیجه، « عدد » آورده شد و اقسام زوج هم آورده شد اما خود « زوج » چون حد وسط بود آورده نشد ولی « فرد » با اینکه حد وسط بود حذف نشد. اگر می گفتید « فرد » هم بر دو قسم است در نتیجه آن دو قسمِ « فرد » آورده می شد و خود « فرد » آورده نمی شد. پس توجه کنید که لفظ « فرد » تکرار نشد و به آن عنوان « حد وسط » داده نشد لذا در نتیجه آورده شد اگر به آن عنوان « حد وسط » داده می شد و مانند « زوج » قرار داده می شد در نتیجه ساقط می گردید.

توضیح بیشتر مثال در جلسه بعد بیان می شود.

خلاصه: قیاس اقترانی قیاسی بود که بین صغری و کبرایش یا بین حدودش اقترانی درست می شد. یعنی اکبر و اوسط و اصغر با هم مقترن می شدنـد در حالی که در قیاس اسـتثنائی این کار انجام نمی شد و اقترانِ حدود نداشتیم در آنجا اسـتثنا می کردیم. الان مصنف می فرماید در قیاس اقترانی که حدود با هم مقترن می شوند فرقی بین حملیه و شرطیه نیست. می توان قضیه « یعنی مقدمه اول و مقدمه دوم » را حملیه آورد در اینصورت این قیاس، قیاس اقترانی حملی می شود. می توان هر دو قضیه را شرطی آورد و می توان یکی را حملیه و یکی را شـرطیه آورد که در این صورت، قیاس را اقترانی شـرطی می گوینـد. توجه می کنید که مصنف در قیاس اقترانی قائل به تعمیم است و اختصاص به حملی نمی دهد.

با این توضـیحات اقترانی شرطی به دو قسم تقسیم شد ولی اگر خوب دقت کنید می بینید اقسام آن بیش از دو تا می باشد. این دو قسم، دو قسمِ جامع هستند که در تحت آنها اقسامی مندرج است.

اما عبارت مرحوم سبزواری اینگونه است که می فرماید سه قسم اقترانی شرطی داریم به اینصورت که یا مرکب از دو شرطیه ی مجانس است « این به دو قسم تقسـیم می شود چون مجانس این است که هر دو متصله یا هر دو منفصله می باشد » یا مرکب از دو شرطیه من غیر مجانس است « یعنی یکی متصله و یکی منفصله است ولی یکبار متصله صغری قرار داده می شود و منفصله، کبری قرار داده می شود بـار دیگر برعکس می شود » یـا مرکب از شـرطی و حملی است « که این چهار قسم می شود به اینکه حملی یا با متصله ترکیب می شود یا با منفصله ترکیب می شود. در هر دو حال حملی یا صغری است یا کبری است ».

ص: ۳۹۹

ادامه بیان اقسام قیاس اقترانی شرطی/ بیان قیاس اقترانی شرطی/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. 95/11/19

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان اقسام قیاس اقترانی شرطی/ بیان قیاس اقترانی شرطی/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

و المنفصلتان کقولنا: « دائماً اما ان یکون العدد زوجاً و اما ان یکون فرداً و دائماً اما ان یکون الزوج زوج الزوج او یکون زوج الفرد، ینتج دائماً ان یکون العدد زوج الزوج او یکون زوج الفرد او یکون فرداً » (۱)

بحث در قیاس اقترانی شرطی بود و بیان شد که این قیاس دارای اقسامی است اقسام آن در جلسه قبل توضیح داده شد و امروز تکرار نمی کنیم. یکی از اقسام قیاس اقترانی شرطی این بود که هم صغرایش منفصله است هم کبرایش منفصله است.

توضیح مثال در جلسه قبل داده شد. منفصله ی اول موجبه کلیه و صغری می باشد. منفصله ی دوم هم موجبه کلیه و کبری می باشد. سپس نتیجه را به صورت کلی گرفت. به این دو مقدمه توجه کنید. در مقدمه ی اول که صغری می باشد عدد به دو قسم زوج و فرد تقسیم شده است به این، تقسیم اولی گفته می شود یعنی اولین تقسیمی است که بر عدد وارد شده سپس در مقدمه ی دوم زوج تقسیم شد یعنی یکی از دو قسمی که در تقسیم اول آمده بود مجددا به دو قسم تقسیم شد که عبارت از « زوج الزوج » و « زوج الفرد » است. به این تقسیم، تقسیم ثانوی می گویند. یعنی وقتی یکی از اقسام تقسیم گذشته را تقسیم کنید به آن تقسیم ثانوی می گویند. توجه کنید که مراد از « ثانوی » یعنی « ما لیس باول »، فرقی نمی کند که ثانی یا ثالث یا ... باشد، می توان قسم دوم یعنی فرد را هم تقسیم کرد و قسم دیگر بدست آورد ولی انجام ندادیم. وقتی خواستیم نتیجه بگیریم باید آن قسمی که تقسیم نشد « یعنی فرد » در نتیجه آورده شود و آن قسمی که تقسیم شد « یعنی زوج » باید دو قسمش در نتیجه آورده شود قهراً نتیجه مشتمل بر سه قسم می شود اما این سه قسم خودشان با هم یک منفصله تشکیل نمی دهند چون منفصله بیش از دو جزء ندارد اما این منفصله ای که نتیجه گرفتیم سه جزء داشت. اینجا می گویند که هر جا منفصله ای دیدید که بیش از دو جزء بود مثلا سه جزء بود بگویید از دو منفصله گرفته شد اگر مثلا چهار جزء بود بگویید از سه منفصله گرفته شد و هکذا ... .

ص: ۴۰۰

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۰۸، سطر ۷، نشر ناب.

توجه کنید اگر منفصله ای داشتید که یک قسم آن دارای ۱۰ قسم بود این ۱۰ قسم با ۹ منفصله بدست می آید نه با یک منفصله.

در ما نحن فیه هم دو منفصله وجود دارد یک منفصله صغری قرار داده شد و یکی کبری قرار داده شد و در نتیجه این دو با هم جمع شدند یک منفصله، زوج و فرد درست کرد در منفصله ی بعدی زوج به دو قسم تقسیم شد.

در این مثال که زده شد عبارت « العدد زوجا » حد وسط است که در منفصله ی دوم یعنی کبری تکرار می شود. به اینصورت

بگوییـد « و کل زوج اما ان یکون زوج الزوج او یکون زوج الفرد » اگر « فرد » را هم تقسـیم می کردیم حد وسط برای آن هم پیدا می شد ولی آن را تقسیم نکردیم و در نتیجه « زوج » حد وسط شد.

توضیح اصطلاح « زوج » و « فرد » و « زوج الزوج » و « زوج الفرد »:

« زوج »: ما ینقسم بمتساویین. یعنی آنچه که به دو مساوی تقسیم می شود.

« فرد »: ما لا ینقسم بمتساویین. یعنی آنچه که به دو مساوی تقسیم نمی شود.

« زوج الزوج و زوج الفرد »: به دو صورت تعریف می شود:

تعریف اول: اگر زوج را در زوج « مثلا ۲ را در ۲ » ضرب کنی « یا مثلا ۲ را در ۸ ضرب کنی و ... » حاصل آن را زوج الزوج می گوینـد مثلا عدد ۸ که حاصلضرب ۲ و ۴ است زوج الزوج می باشـد امـا اگر فرد را در زوج ضـرب کنی « مثلا ۲ را در ۳ ضرب کنی » عدد ۶ بدست می آید به آن زوج الفرد می گویند.

تعریف دوم: اگر عددی را تقسیم بر ۲ کنید و به صفر برسید به این، زوج الزوج می گویند اما اگر به صفر نرسیدید به آن زوج الفرد می گویند مثلا عدد ۶ را ملاحظه کنید که بر ۲ تقسیم کنید ۳ می شود و به صفر نرسیدید اما عدد ۸ را ملاحظه کنید که بر ۲ تقسیم کنید ۴ می شود و ۴ را بر ۲ تقسیم کنید ۲ می شود سپس ۲ را بر ۲ تقسیم کنید صفر می شود. عدد ۶ را زوج الفرد و عدد ۸ را زوج الزوج می گویند.

بنابراین تفسیر، عدد ۲۰، زوج الفرد می شود چون وقتی به ۲ تقسیم کنید می شود ۱۰ و ۱۰ را به ۲ تقسیم کنید ۵ می شود و دیگر نمی توان تقسیم را ادامه داد تا به صفر رسید.

خلاصه: بحث در قیاس اقترانی شرطی بود و بیان شد که این قیاس دارای اقسامی است. یکی از اقسام قیاس اقترانی شرطی این بود که هم صغرایش منفصله است هم کبرایش منفصله است. مانند: « دائماً اما ان یکون العدد زوجاً و اما ان یکون فرداً و دائماً اما ان یکون الزوج زوج الزوج او یکون زوج الفرد، ینتج دائماً ان یکون العدد زوج الزوج او یکون زوج الفرد او یکون فرداً ».

ادامه بیان اقسام قیاس اقترانی شرطی/ بیان قیاس اقترانی شرطی/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان اقسام قیاس اقترانی شرطی/ بیان قیاس اقترانی شرطی/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

او اتصال بانفصال ارتبط ای أُلِّف من متصله و منفصله (۱)

ص: ۴۰۲

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۰۸، سطر ۱۰، نشر ناب.

بیان شد قیاس اقترانی و شرطی به اقسامی تقسیم می شود که مرحوم سبزواری جامعِ بین آن اقسام را سه قسم قرار دادند.

قسم اول: ترکیب از دو شرطیه ی مجانس است یعنی ترکیب از دو متصله یا دو منفصله باشد. بحث این گذشت.

قسم دوم: ترکیب از دو شرطیه ی غیر مجانس است یعنی یکی متصله و یکی منفصله است فرق نمی کند که صغری، متصله باشد و کبری، منفصله باشد یا بر عکس باشد. این قسم الان بحث می شود.

قسم سوم: ترکیب از شرطیه و حملیه است. شرطیه به دو قسم متصله و منفصله تقسیم می شود و هر کدام از اینها می توانند صغری یا کبری باشند که ۴ قسم می شود.

توضیح عبارت

او اتصالٌ بانفصالٍ أُرتُبط

قضـیه متصـله به قضیه منفصله ارتباط داده می شود چه ارتباط به این صورت باشد که اتصال، ابتدا باشد و انفصال، دوم باشد یا بر عکس باشد.

ای أُلِّف من متصله و منفصله

ترجمه: یعنی قیاس شرطی اقترانی از متصله و منفصله تشکیل شده فرقی نمی کند که کدام اول باشد.

مثل « کلما کان هـذا ثلاثه فهو عدد و دائماً اما ان یکون العدد زوجاً او یکون فرداً، ینتج کلما کان هذا ثلاثه فدائماً اما ان یکون زوجاً او فرداً »

عبارت « کلما کان هذا ثلاثه فهو عدد » صغری می باشد که شرطیه ی متصله است. عبارت « و دائما اما ان یکون العدد زوجا او یکون فردا » کبری می باشـد که شـرطیه ی منفصـله است. حـد وسـط « عـدد » است که در هر دو تکرار شـده یعنی محمولِ در صغری و موضوعِ در کبری قرار گرفته است. پس شـکل، شـکل اول است. نتیجه می دهـد « کلمـا کان هـذا ثلاثه فـدائما اما ان یکون زوجا او فردا » که عبارت « هذا ثلاثه » اصغر است و عبارت « اما ان یکون زوجا او فردا » اکبر است.

ص: ۴۰۳

توجه کنید در صغری فقط متصله وجود دارد در کبری فقط منفصله بود. در نتیجه طوری عمل شد که هم اتصال و هم انفصال بیاید. خود قضیه، متصله قرار داده شده ولی محمول قضیه، منفصله گرفته شد. چون در نتیجه اصغر و اکبر به همان شکلی که در مقدمتین بکار رفته اند باید آورده شود. اگر اکبر در مقدمتین حالت انفصال داشت در نتیجه هم باید منفصله آورده شود. به نتیجه توجه کنید که عبارت « یکون العدد اما زوجا و اما فردا » اکبر بود که در کبری، محمول قرار گرفته بود. پس انفصالی که در کبری بود در نتیجه حفظ شد. توجه کنید که اصل نتیجه به صورت شرطیه متصله آورده می شود.

اگر صغری، منفصله و کبری متصله بود مرحوم سبزواری برای آن مثال بیان نکرده است اگر همین مثال را بر عکس کنید بدون اینکه دست به مفردات آن بزنید شکل چهارم درست می شود: « اما ان یکون العدد زوجا او یکون فردا، و کلما کان هذا ثلاثه فهو عدد ». در اینجا می توان برای نتیجه گیری ترتیب آن را عکس کرد تا از طریق شکل اول نتیجه گیری شود.

مثال برای جایی که صغری، منفصله و کبری، متصله باشد به اینصورت گفته می شود: « آن طرفِ عالَم یا مضیء است یا غیر مضی است » و « هر وقت که آن طرفِ عالم مضیء است پس شمس طالع است. یا هر وقت که آن طرف عالم غیر مضیء است پس شمس غارب است » نتیجه گرفته می شود « این طرف عالم یا شمس طالع است یا غارب است » می توان اینگونه گفت « ماه یا در حال بدر است یا در حال محاق است » بدر یعنی تمام روی ماه که به سمت ما می باشد روشن است. و محاق وقتی است که تمام روی ماه که به سمت ما می باشد تاریک است. « هر وقت که در حال بدر است همان قسمتی که به سمت ما هست، به سمت خورشید می باشد و در حالت محاق آن قسمتی که به سمت ما نیست، به سمت خورشید می باشد ». نتیجه گرفته می شود « ماه، یا قسمتی که به سمت ما دارد رو بروی خورشید است یا قسمتی که به سمت ما ندارد روبروی خورشید است ».

ص: ۴۰۴

این نتیجه ای که گرفته شد به صورت منفصله است حال اگر کسی بخواهد به صورت متصله نتیجه بگیرد باید گفته شود « هر وقت قمر ظاهر می شود یا طرف تاریکش است یا طرف روشنش است ».

او واحد من ذین ای الاتصال و الانفصال بالحملی اختلط

این عبارت بیان قسم سوم است که در این قسم مصنف، متصله یا منفصله « و به تعبیر جامع شرطی » را با حملی مرکب می کند و یک قیاس مختلطی از حملی و شرطی بدست می آورد.

ترجمه: یا یکی از این دو شرطی ها که یکی متصله و یکی منفصله است با قضیه ی حملیه مخلوط می شود و مجموعا یک قیاس را می سازد « که یک جزئش شرطی است و جزء دیگرش حملی است ».

أی أُلِّف من حملیه و متصله مثل: « هذا انسان و کلما کان الشی انساناً کان حیواناً ینتج هذا حیوان »

مصنف برای قسم سوم دو مثال می آورد مورد اول جایی است که یکی حملیه و دیگری متصله باشد. مورد دوم جایی است که یکی حملیه و دیگری منفصله باشد اما اینکه یکبار متصله، صغری باشد و بار دیگری کبری باشد یا منفصله یکبار صغری باشد و بار دیگری کبری باشد را انجام نمی دهد چون با عکس کردن همین مثال، آن دو قسم دیگر درست می شوند همانطور که در قسم قبل با عکس کردن مثال، قسم دیگر درست شد. پس جایی که بتوان مثال دیگر را با عکس کردن درست کرد مثال نمی زند.

عبارت « هذا انسان » صغری و حملیه است. عبارت « کلما کان الشی انسانا کان حیوانا » شرطیه متصله و کبری است. نتیجه می شود « هذا حیوان ». در این مثال لفظ « انسان » حد وسط است. لفظ « هذا » اصغر است و « کان حیوانا » اکبر است در نتیجه، اصغر و اکبر آورده می شود.

ص: ۴۰۵

او من حملیه و منفصله مثل: « هذا عدد و دائماً اما ان یکون العدد زوجاً او یکون فرداً فهذا اما ان یکون زوجاً او فرداً »

یا قیاس مرکب از حملیه و منفصله می باشد مانند « هذا عدد » که قضیه حملیه و صغری است. و عبارت « دائما اما ان یکون العدد زوجا او یکون فردا » که قضیه شرطیه منفصله و کبری است. نتیجه گرفته می شود « هذا اما ان یکون زوجا او فردا ». لفظ « هذا » اصغر است و عبارت « اما ان یکون زوجا او فردا » اکبر می شود.

القیاس الاستثنائی

قیاس استثنائی: قیاسی است که از یک شرطیه و یک استثنا درست می شود که آن استثنا به وسیله قضیه حملیه انجام می شود. پس قیاس استثنائی مرکب از یک شرطیه و یک حملیه است. قیاسی که شرطیه و حملیه در آن باشد قبلا بیان شد که اقترانی شرطی می باشد اما الان به آن، استثنائی گفته می شود. چه فرقی بین این دو هست؟ فرق این دو کلمه « لکن » است. در قیاس اقترانی، حملیه با شرطیه مقارن می شود بدون اینکه به وسیله استثنا بین آنها جدایی واقع شود اما در قیاس استثنایی کلمه ی استثنا یعنی لفظ « لکن » آورده می شود. لذا با قیاس اقترانی شرطی تفاوت می کند.

قضیه ی شرطی در قیاس استثنایی بر دو قسم است که عبارت از انفصالی و اتصالی است و ما قیاس را به اسم شرطیه می خوانیم و می گوییم قیاس استثنایی اتصالی یا قیاس استثنائی انفصالی.

البته در هر دو حال آن استثنا که بر حملی درآمده را نشان می دهیم و تعبیر به « قیاس استثنائی » می کنیم. لذا به یک نحوی به آن حملیه اشاره کردیم چون حملیه بعد از استثنا است. اما به اینصورت نمی گوییم که اسم آن حملیه را ببریم و تعبیر به جزئی و کلی و سالب و موجب کنیم بلکه فقط اسم استثنا که بر سر حملیه آمده در نام این قیاس منعکس می شود. ولی قضیه ای که اسمش قضیه ی اصل است اسمش آورده می شود. اگر اتصالی است می گوییم قیاس استثنائی متصله و اگر انفصالی است می گوییم قیاس استثنائی منفصله. پس وقتی که تعبیر به قیاس استثنائی متصله می کنند منظورشان این است که مقدمه اول، متصله است و اگر تعبیر به قیاس استثنائی منفصله می کنند منظورشان این است که مقدمه اول، منفصله است.

ص: ۴۰۶

نکته: کسی ممکن است بگوید لفظ « لکن » از اداه استثنا نیست بلکه از اداه استدراک است. پس جا دارد اسم این قیاسی را استدراکی بنامیم نه استثنائی. این مطلب احتیاج مراجعه به لغت دارد که آیا « لکن » از اداه استثنا به حساب می آید یا نه؟ اگر از نظر لغت استثنا به حساب آمد این اشکال جواب داده می شود اما اگر از نظر لغت استثنا به حساب نیامد به معنایش در اینگونه قضایا توجه می شود که معنایش استثنا است و به این اعتبار به آن، قیاس استثنائی گفته می شود.

به این عبارت توجه کنید « لو کانت الشمس طالعه فالنهار موجود لکن النهار لیس بموجود » با لفظ « لکن » می خواهیم نهار را از وجود اخراج کنیم و بگوییم نهار، وجود نگرفته. پس از نظر معنا استثنائی صورت می گیرد و لو « لکن » برای استثنا نباشد.

پس جا دارد قیاس استثنائی نامیده شود.

بیان قیاس استثنائی/ بیان اقسام قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قیاس استثنائی/ بیان اقسام قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

القیاس الاستثنائی ثنیتُ فی استثنائهم مقالی منه استثنائی اتصالی و منه الاستثنائی الانفصالی (۱)

بعد از اینکه بحث ما در قیاس اقترانی « هم حملی آن و هم شرطی آن » تمام شد به بحث در قیاس استثنائی می پردازد. فرق بین قیاس حملی و استثنائی قبلا روشن شد. فرق این دو در این نیست که قیاس استثنائی مشتمل بر قضیه ی شرطیه است چون در حملی شرطی هم قیاس مشتمل بر قضیه ی شرطیه است.

ص: ۴۰۷

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۰۸، سطر ۱۶، نشر ناب.

فرق در دو چیز است یکی اشمال بر کلمه ی استثناء یعنی « لکن » بود و دیگری اینکه در قیاس اقترانی « چه حملی باشد چه شرطی باشد » نتیجه، بالقوه موجود است نه بالفعل. بر خلاف قیاس استثنائی که در خود قیاس، نتیجه یا نقیض نتیجه، بالفعل موجود است مثلاـ وقتی گفته می شود « اذا کانت الشمس طالعه فالنهار موجود » به دنبال آن گفته می شود « لکن الشمس طالعه » سپس نتیجه گرفته می شود « فالنهار موجود ». عبارت « الشمس طالعه و النهار موجود » در قیاس آمده بود. پس نتیجه عیناً در قیاس موجود بود یا به اینصورت می گویید « لکن النهار لیس بموجود فالشمس لیست بطالعه ». که این نتیجه یعنی « فالشمس لیست بطالعه » در قیاس نبود ولی نقیضش یعنی « الشمس طالعه » در قیاس بود. اما در قیاس اقترانی حملی و شرطی و به تعبیر جامع در قیاس اقترانی، نتیجه در قیاس یافت نمی شود بلکه نتیجه بالقوه، در قیاس موجود است یعنی مفرداتش در قیاس است.

سوال: اگر نتیجه ی قیاس استثنائی در خود قیاس است پس چه احتیاجی به تشکیل قیاس است؟

جواب: ما در تشکیل قیاس می خواهیم امری را که فرض کردیم آن را یقینی کنیم یعنی می خواهیم بگوییم در فرض طلوع شمس، نهار موجود است « نه اینکه بخواهیم بگوییم الان نهار موجود است » این مطلب معلوم ما هست. معلوم ما « وجود نهار » نیست بلکه معلوم ما این است: در فرضی که شمس طالع باشد نهار موجود است. ما از این معلوم خودمان می خواهیم به مجهولی که « وجود نهار » است برسیم. « وجود نهار » در قیاس آمده بود ولی مبتنی بر فرضی بود. الان در قیاس گفته می شود آن فرض، حاصل شده است. پس « وجود نهار » هم حاصل شده است.

ص: ۴۰۸

مصنف می فرماید قیاس استثنائی به دو قسمِ اتصالی و انفصالی تقسیم می شود. بنده ــ استاد ــ قبلا بیان کرده بودم که قیاس استثنائی همیشه با یک شرطیه شروع می شود و با یک حملیه که پشت « لکن » است تمام می شود. بعد از آن، نتیجه می باشد نه قیاس. اگر آن شرطیه، متصله باشد قیاس را اتصالی می گویند و اگر آن شرطیه، منفصله باشد قیاس را انفصالی می گویند. پس قیاس از قضیه اولش تشخیص داده می شود و به توسط قضیه اول بر آن نامگذاری می کنیم. اگر آن قضیه ی اول که قبل از « لکن » می آید و ما به آن اصل می گوییم شرطیه ی متصله باشد به آن قیاس اتصالی گفته می شود و اگر آن اصل، شرطیه ی منفصله باشد به آن قیاس انفصالی گفته می شود. و به قضیه ی دوم که بعد از « لکن » می آمد قضیه ی استثناء گفته می شود.

سپس مصنف وارد این بحث می شود که این قیاس ها « چه اتصالی و چه انفصالی » آیا در همه جا منتج است یا در بعضی موارد منتج است و در بعضی موارد عقیم است؟

در هر قیاسی، چهار ضرب تصور می شود « در قیاس اقترانی ۱۶ ضرب تصور می شد » ما در قیاس اتصالی دو ضرب را منتج می دانیم و در قیاس انفصالی اگر منفصله، حقیقیه باشد هر چهار ضرب را منتج می دانیم و اگر قضیه، منفصله ی مانعه الجمع یا مانعه الخلو باشد دو ضرب را منتج می دانیم.

توضیح عبارت

ص: ۴۰۹

القیاس الاستثنائی

مصنف عبارت را مختصر کرده و تعبیر به « غوص فی القیاس الاستثنائی » نکرده است.

ثنیتُ فی استثنائهم مقالی منه استثنائی اتصالی و منه الاستثنائی الانفصالی

ضمیر « استثنائهم » به « منطقیین » برمی گردد.

لفظ « ثنیت » از ماده ی « تثنیه » است و تثنیه دو معنا دارد. یکی « تکرار کردن » و یکی « دو تا کردن » است. در اینجا « تکرار کردن » خیلی مناسب نیست ولی « دو تا کردن » مناسب است یعنی درباره ی استثنائی که منطقیین قائل اند من گفتارم را به دو قسم تقسیم کردم. من در دو زمینه و دو مورد بحث می کنم.

ترجمه: درباره ی استثنائی که منطقیین دارند مقالِ خودم را دو تا می کنم « یعنی دو گفتار دارم یک گفتار در قیاس استثنائی متصل است و یک گفتار در قیاس استثنائی منفصل است ».

« منه »: ضمیر آن را می توان به « استثناء » برگرداند یعنی بعضی از آن استثناء، استثنائی اتصالی است و یک قسم از آن استثناء، استثنای انفصالی است. ممکن است ضمیر آن به « مقالی » برگردانده شود و به اینصورت معنا شود: بعضی از این گفتار من گفتاری درباره ی استثنای اتصالی است و بعضی از این گفتار من، گفتاری درباره ی استثنای انفصالی است. البته اگر به « استثناء » برگردانید روانتر معنا می شود.

و اولُ ای الاستثنائی الاتصالی اُلِّف من شرطیه و حملیه _ کما قلنا _ مع تلو کلمه لکن

لفظ « اول » یعنی قسم اول از این دو قسمی که بیان کردم که استثنائی اتصالی است.

ص: ۴۱۰

ترجمه: اولی یعنی استثنائی اتصالی تالیف از دو چیز شده یکی شرطیه است و دیگری تِلوِ لکن است.

توجه کنید که مصنف تعبیر به « حملیه » نکرده بلکه تعبیر به « تلو لکن » کرده است و « تلو لکن » همیشه حملیه است. پس می توانست بگوید « تالیف از شرطیه و حملیه شده است » و می توانست بگوید « تالیف از شرطیه و تلو لکن » شده است.

« کما قلنا »: این لفظ مربوط به « حملیه » است یعنی استثنائی اتصالی از شرطیه و حملیه تشکیل شده و ما به جای حملیه، تعبیر به « مع تلو کلمه لکن » کردیم. لفظ « تلو » به معنای « ما بعد » است یعنی آنچه که ما بعد کلمه لکن آمده است.

و هو الحملیه

آن که ما بعد کلمه لکن آمده است حملیه می باشد.

کقولنا: « ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود لکن الشمس طالعه »

مصنف فقط قیاس را بیان کرده و نتیجه را نگرفته است. نتیجه همیشه بیرون قیاس است چه در قیاس اقترانی چه در قیاس استثنائی، قیاس غیر از نتیجه است. نتیجه بدنبال قیاس می آید. مصنف در اینجا اشاره به قیاس کرده و فقط شرطیه و حملیه یِ تِلوِ لکن را بیان کرده است.

یُنتج فی الشرطی الاتصالی ای فی القیاس الاستثنائی الاتصالی وضع المقدم و رفع التالی

مصنف از اینجا وارد بحث در شرطی اتصالی می شود. تا اینجا استثنائی را به دو قسم تقسیم کرده و توضیح داده که شرطی از چه چیز ترکیب می شود. از اینجا وارد نتیجه دادن این شرطی می شود. در مورد شرطی، ۴ صورت داریم که دو صورت آن منتج است و دو صورت دیگر عقیم است.

ص: ۴۱۱

شرطیه دارای دو جزء است که جزء اولش مقدم نامیده می شود و جزء دومش تالی نامیده می شود. البته اگر قضیه به صورت منطقی مرتب شده باشد جز اولش مقدم و جزء دومش تالی نامیده می شود گاهی از اوقات قضیه به صورت منطقی مرتب نمی شود یعنی اول تالی و بعداً مقدم آورده می شود. همانطور که در ادبیات گاهی ابتدا جواب و بعداً شرط آورده شود. در شرطیه ی متصله، مقدم و تالی آن فرق می کند. آن که موقوفٌ علیه است را مقدم می گویند و آنکه موقوف است را تالی می گویند. در شرطیه ی منفصله، مقدم و تالی فرق نمی کند هر کدام که جلوتر آورده شود مقدم می باشد. چون در آنجا ارتباطی بین آنها برقرار نمی کند بلکه سلب ارتباط می کند. اما در شرطیه متصله، تالی و مقدم عوض نمی شوند ولی ما نوعاً مقدم را اول می آوریم و اگر آخر هم آورده شود معلوم می باشد که مقدم است چون موقوفٌ علیه مقدم می شود و موقوف، تالی می شود و به تعبیر دیگر ملزوم یعنی سبب، مقدم است و لازم یعنی مسبب، تالی می شود. به « اذا کانت الشمس طالعه فالنهار موجود » توجه کنید عبارت « کانت الشمس طالعه » سبب یا ملزوم می باشد و « النهار موجود » مسبب یا لازم می شود. اگر این را بر عکس کنید و بگویید « اذا کان النهار موجود فالشمس طالعه » باز هم معلوم است عبارت « الشمس طالعه » مقدم است ولو موخر ذکر شده است و « النهار موجود » تالی است ولو مقدم ذکر شده است.

ص: ۴۱۲

اینکه بیان کردیم آنچه جلوتر است مقدم می باشد و آنکه بعداً می آید تالی است در صورتی می باشد که ترتیب، ترتیب منطقی باشد و به تعبیر منطقیون قضیه، قضیه ی محرِّف نباشد. قضیه ی محرِّف قضیه ای است که ترتیب منطقی در آن رعایت نشده است. در قیاس هم گاهی به اینصورت است که محرِّف می باشد یعنی ترتیب منطقی در آن رعایت نمی شود ولی بالاخره قیاس است. قیاس محرِّف را باید به صورت منطقی در آورد تا به راحتی نتیجه گرفت.

مصنف می فرماید مقدم و تالی دو جزء برای شرطیه هستند. هر کدام از این دو جزء را می توان وضع کرد و می توان رفع کرد که مجموعا چهار قسم می شود یعنی قضیه ی اصل یکسان است اما بعد از لفظ « لکن » یکی از چهار صورت را می توان آورد:

۱ــ لکن مقدم حق است.

۲ــ لکن تالی حق است.

۳ــ لکن مقدم باطل است.

۴ــ لکن تالی باطل است.

لفظ « حق است » یعنی وضع کن و لفظ « باطل است » یعنی رفع کن.

از این ۴ صورت، صورت اول و چهارم نتیجه می دهد. یعنی وضع مقدم که وضع تالی را نتیجه می دهد و دیگری رفع تالی که رفع مقدم را نتیجه می دهد. اما چرا این دو قسم منتج اند و آن دو قسم عقیم می باشد باید دلیل آورده شود.

ترجمه: در شرطیه ی اتصالی یعنی در قیاسی استثنائی اتصالی، وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه می دهد و رفع تالی هم رفع مقدم را نتیجه می دهد.

ثم الاحتمالات المتصوره فی انتاج الاستثنائی اربعه:

ص: ۴۱۳

بنده ـ استاد ـ بیان کردم ۴ صورت برای قیاس استثنائی تصور می شود مصنف می فرماید احتمالاتی که منتج اند چهارتا می باشد ولی واقعیت دو تا می باشد.

ترجمه: احتمالاتی که در انتاجِ استثنائی تصور می شود چهارتا است.

وضعُ کلٍّ و رفعُ کلٍّ

« وضعُ کلٍّ »: یعنی وضع هر یک از مقدم و تالی.

« رفعُ کلٍّ »: یعنی رفع هر یک از مقدم و تالی.

مصنف مضاف الیه « کل » را حذف کرده که هم می تواند مقدم باشد و هم می تواند تالی باشد.

فان کانت الشرطیه منفصله فسیاتی تفصیلها

این چهار قسم در شرطیه اتصالی بود اما در قیاس استثنائی انفصالی هم ۴ احتمال است.

تفصیل آن « که کدامیک منتج است و کدامیک منتج نیست » بعداً بیان می شود.

ترجمه: اگر شرطیه، منفصله باشد تفصیل انتاج این شرطیه بعداً می آید.

توجه کنید مصنف فرمود « ثم الاحتمالات المتصوره فی انتاج الاستثنائی اربعه ». توجه کنید که مصنف لفظ « الاستثنائی » را مقید نکرد به اینکه اتصالی باشد یا انفصالی باشد لذا شامل هر دو می شود. پس احتمالاتی که در انتاج استثنائی متصله و منفصله متصورند چهار تا می باشد. سپس می گوید حالی که معلوم شد احتمالات چهار تا است با این عبارت بیان می کند که اگر این شرطی، انفصالی باشد تفاصیلش بعداً می آید که کدامیک نتیجه می دهد و کدامیک نتیجه نمی دهد و اگر اتصالی باشد با عبارت بعدی توضیح آن را می دهد.

و ان کانت متصله یُنتج احتمالان

ترجمه: اگر شرطیه، متصله باشد از این چهار احتمال، دو احتمالِ آن نتیجه می دهد و دو احتمال دیگر عقیم است.

ص: ۴۱۴

وضع المقـدم ینتـج وضع التـالی لاسـتلزام تحقق الملزوم تحقق اللازم و رفع التالی ینتـج رفع المقـدم لاسـتلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم

آن دو مورد عبارتست از اینکه وضع مقـدم، وضع تالی را نتیجه می دهـد و دیگری این است که رفع تالی، رفع مقـدار را نتیجه می دهد. اما سـبب آن چیست؟ مقدم، همیشه ملزوم و سـبب است، تالی همیشه لازم یعنی مسـبب است لازم و ملزوم به یکی از این دو نحوه ارتبـاط دارنـد. یـک وقت لازم و ملزوم مساوی انـد مثل طلوع شـمس و وجود نهار. هیـچ وقت طلوع شـمس، چیز دیگری غیر از نهار موجود نمی کند و هیچ وقت وجود نهار از چیز دیگری غیر از طلوع شـمس ناشـی نمی شود بلکه هر زمانی که طلوع شمس صدق کند وجود نهار صدق می کند و هر زمانی که وجود نهار صدق کند طلوع شمس هم صدق می کند.

پس این لازم و ملزوم مسـاوی انـد. امـا یـک لازمی داریم که اعم از ملزوم است مثلا نار سـبب برای حرارت است ولی سـبب منحصـر نیست چـون گـاهی بـا سـرعت حرکت می کنیم و بـدنمان گرم می شود این حرکت هم سـبب برای حرارت می شود. خورشید هم سبب برای حرارت می شود در حالی که دویدن و خورشید، نار نیستند. پس نار علت منحصره برای حرارت نیست لـذا حرارت اعم است یعنی در مواردی است که شـما حرارت را داریـد در حالی که نار را ندارید و نار اخص است. هیچ وقت پیدا نمی شود که نار را داشته باشید و حرارت را نداشته باشید. هر جا نار بود حرارت است و لا عکس یعنی هر جا حرارت بود لازم نیست نـار باشـد ممکن است چیز دیگری باشـد. نـار چون ملزوم است به آن، ملزوم اخص گفته می شود و حرارت چون لازم اسـت به آن لازم اعم گفته می شـود. در اینجـا به اینصـورت می گوینـد که لازم اعم از ملزوم است و گـاهی هم ملزوم حذف می شود و می گویند لازم، اعم است و نمی گویند اعم از ملزوم است.

ص: ۴۱۵

توجه کنید که لازم یا مساوی است یا اعم است و لازمِ اخص نداریم. ملزوم هم یا مساوی است یا اخص است و ملزومِ اعم نداریم.

الان باید بررسی کرد که وضع مساوی، مستلزم وضع مساوی دیگر است یعنی اگر یکی از دو مساوی را وضع کردید و گفتید موجود است دیگری هم موجود است. وضع ملزوم، مستلزم وضع لازم است اگر مساوی باشند و وضع لازم هم مستلزم وضع ملزوم است اگر مساوی باشند. رفع هر یک هم مستلزم رفع دیگری است اگر مساوی باشند. در جایی که لازم و ملزوم مساوی اند می توان گفت هر چهار صورت منتج است چه وضع مقدم کنید چه وضع تالی کنید چه رفع مقدم کنید چه رفع تالی کنید. ولی توجه کنید که لازم و ملزوم همیشه مساوی نیستند بلکه لازم اعم هم داریم. در جایی که لازم، اعم باشد وضع ملزوم مستلزم وضع لازم هست. یعنی اگر آتش داشته باشید حرارت دارید. اما رفع ملزوم مستلزم رفع لازم نیست یعنی اگر آتش را رفع کنید مستلزم این نیست که حرارت هم رفع شود شاید حرارت از جای دیگر درست شده باشد. پس رفع ملزومِ اخص، باعث رفع لازمِ اعم نمی شود. بنابراین رفع مقدم، مستلزم رفع تالی نیست.

حال به سراغ لازم می رویم و می گوییم وضع لازم مستلزم وضع ملزوم نیست یعنی اگر حرارت حاصل است نمی توان حکم کرد که نار حاصل است شاید این حرارت از جای دیگر برآمده است. اما رفع تالی مستلزم رفع مقدم است یعنی اگر حرارتی نیست معلوم می شود نار نیست « بقیه چیزها هم نیست » چون اگر نار بود حرارت را می آورد.

ص: ۴۱۶

توجه کردید در جایی که لازم و ملزوم مساوی باشند هر چهار صورت منتج است اما در مواردی که لازم، اعم باشد فقط دو صورت منتج است و چون اینطور نیست که در تمام موارد، لازم و ملزوم مساوی باشند بلکه لازمِ اعم هم داریم و از طرفی می خواستیم قانون منطقی، کلی باشد گفتیم فقط دو صورت و دو ضرب، نتیجه می دهد و آن دو صورت عبارتست از:

۱ــ وضع مقدم کنید تا وضع تالی نتیجه گرفته شود.

۲ــ رفع تالی کنید تا رفع مقدم را نتیجه بگیرید.

اما دو صورت دیگر در لازمِ مساوی نتیجه می دهد.

خلاصه: بعد از اینکه بحث ما در قیاس اقترانی « هم حملی آن و هم شرطی آن » تمام شد به بحث در قیاس استثنائی می پردازد. مصنف می فرماید قیاس استثنائی به دو قسمِ اتصالی و انفصالی تقسیم می شود. بنده ــ استاد ــ قبلا بیان کرده بودم که قیاس استثنائی همیشه با یک شرطیه شروع می شود و با یک حملیه که پشت « لکن » است تمام می شود. اگر آن شرطیه، متصله باشد قیاس را اتصالی می گویند و اگر آن شرطیه، منفصله باشد قیاس را انفصالی می گویند.

مصنف در ادامه وارد بحث در شرطی اتصالی می شود. در مورد شرطی، ۴ صورت داریم که دو صورت آن منتج است و دو صورت دیگر عقیم است. ایشان می فرماید مقدم و تالی دو جزء برای شرطیه هستند. هر کدام از این دو جزء را می توان وضع کرد و می توان رفع کرد که مجموعا چهار قسم می شود یعنی قضیه ی اصل یکسان است اما بعد از لفظ « لکن » یکی از چهار صورت را می توان آورد:

ص: ۴۱۷

۱ـ لکن مقدم حق است.

۲ـ لکن تالی حق است.

۳ـ لکن مقدم باطل است.

۴ـ لکن تالی باطل است.

اما چرا این دو قسم منتج اند و آن دو قسم عقیم می باشد باید دلیل آورده شود. چون مقدم، همیشه ملزوم و سبب است، تالی همیشه لازم یعنی مسبب است لازم و ملزوم به یکی از این دو نحوه ارتباط دارند. یک وقت لازم و ملزوم مساوی اند مثل طلوع شمس و وجود نهار. اما یک لازمی داریم که اعم از ملزوم است مثلا نار سبب برای حرارت است ولی سبب منحصر نیست چون گاهی با سرعت حرکت می کنیم و بدنمان گرم می شود. در جایی که لازم و ملزوم مساوی اند می توان گفت هر چهار صورت منتج است چه وضع مقدم کنید چه وضع تالی کنید چه رفع مقدم کنید چه رفع تالی کنید. ولی توجه کنید که لازم و ملزوم همیشه مساوی نیستند بلکه لازم اعم هم داریم. در جایی که لازم، اعم باشد وضع ملزوم مستلزم وضع لازم هست. اما رفع ملزوم مستلزم رفع لازم نیست و وضع لازم مستلزم وضع ملزوم نیست اما رفع تالی مستلزم رفع مقدم است.

بیان ضروبِ منتج قیاس استثنائی اتصالی و انفصالی/ بیان اقسام قیاس استثنائی اتصالی/ بیان اقسام قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان ضروبِ منتج قیاس استثنائی اتصالی و انفصالی/ بیان اقسام قیاس استثنائی اتصالی/ بیان اقسام قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

و ان کانت متصله ینتج احتمالان وضع المقدم ینتج وضع التالی لاستلزام تحقق الملزوم تحقق اللازم (۱)

ص: ۴۱۸

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۰۹، سطر ۵، نشر ناب.

بیان شد قیاس استثنائی بر دو قسمِ اتصالی و انفصالی است. بنا شد که هر دو قسم به صورت جدا بحث شود. مصنف فرمود من مقاله ام را دو تا می کنم که یک مقاله درباره ی اتصالی و دوم درباره انفصالی است. درباره ی اتصالی بحث را شروع کرد و فرمود چهار صورت در قیاس استثنائی اتصالی تصور می شود که از آن چهار صورت، دو صورت منتج است و دو صورت دیگر منتج نیست.

دو صورت منتج در جلسه قبل بیان شد و استدلال بر انتاج آنها بیان گردید. دو صورت عقیم هم بیان شد و استدلال عُقم آنها

بیان گردید. به مثالهای آن هم تقریبا اشاره شد لذا به توضیح عبارت می پردازیم.

توضیح عبارت

و ان کانت متصله ینتج احتمالان

این عبارت عطف بر « فان کانت الشرطیه منفصله » است که در جمله ی قبل آمد. بیان شد که اگر شرطیه، منفصل باشد تفصیل اینکه چه صورتی منتج است و چه صورتی منتج نیست بعداً می آید. اما اگر این شرطیه، متصله بود از آن چهار احتمالی که در جلسه قبل اشاره شد دو احتمالش نتیجه می دهد و دو احتمال دیگر عقیم می ماند.

وضع المقدم ینتج وضع التالی لاستلزام تحقق الملزوم تحقق اللازم و رفع التالی ینتج رفع المقدم لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم

این عبارت عطف بیان یا بدل برای « الاحتمالان » است. می توان اینها را مبتدی گرفت ولی اگر مبتدی باشد عطف بیان یا بدل بود برای « الاحتمالان » اشکال ندارد.

یکی از آن دو احتمال این است که وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه می دهد چون اگر ملزوم یعنی سبب، محقق شد لازم هم که مسبب است محقق می شود. چه لازم، عام باشد چه لازم، مساوی باشد. وقتی سبب یا علت آمد معلول حاصل می شود فرقی نمی کند که این معلول با علت دیگر حاصل شود یا با علت دیگر حاصل نشود.

ص: ۴۱۹

احتمال دوم این است که رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می دهد چون در رفع تالی، لازم را رفع می کنید و با رفع لازم، رفع ملزوم نتیجه گرفته می شود یعنی اگر معلول را بردارید معلوم می شود که علتی ندارید و علت برداشته شده است.

و اما رفع المقدم فلا ینتج رفع التالی و لا وضع التالی وضع المقدم

دو احتمال دیگر وجود دارد که منتج نیستند و عقیم می باشند زیرا اگر چه دو احتمال دیگر در لازمِ مساوی می توانند نتیجه بدهند ولی در لازم اعم نمی توانند نتیجه بدهند و بحث ما فقط در مساوی نیست بلکه در مطلق لازم است. پس باید این قاعده در مطلق لازم تبیین شود. در مطلق لازم نمی توان گفت این دو احتمال منتج اند.

ترجمه: اما رفع مقدم، رفع تالی را نتیجه نمی دهد و وضع تالی، وضع مقدم را نتیجه نمی دهد زیرا جایز است که لازم، اعم باشد « و اگر لازم، اعم باشد از رفع ملزوم، رفع لازم بدست نمی آید. زیرا ملزوم، علت است و لازم که معلول است با چند علت سازگار است. اگر این علت را نفی کنید دلیل نمی شود که معلول هم منتفی است شاید معلول از طریق علت دیگری موجود باشد. همچنین وضع تالی که وضع معلول است، وضع مقدم یعنی وضع علت را نشان نمی دهد زیرا ممکن است معلول حاصل باشد ولی با علت دیگر حاصل شود نه با علتی که مقدم قرار داده شده است. پس از وضع تالی یعنی معلول نمی توان وضع مقدم یعنی وضع علت خاص را نتیجه گرفت. بله اگر لازمِ مساوی بود می توان نتیجه گرفت.

ص: ۴۲۰

مثل: « ان کانت النار موجود کانت الحراره موجوده »

در اینجا حرارت اعم از نار است به همین جهت اگر حرارت را اثبات کنید نمی توان گفت نار هم موجود است شاید حرارت از جای دیگر آمده است و اگر نار را رفع کنید نمی توان گفت حرارت رفع شده است شاید این حرارت از جای دیگر آمده است و با رفع نار، رفع نشده باشد.

سوال: حرارت نار یک حرارت شناخته شده است و این حرارت با نار مساوی است لذا این حرارت نار با حرارت خورشید اشتباه نمی شود و با حرارتی که از دویدن حاصل شده نیز اشتباه نمی شود. بنابراین در اینجا تالی که حرارت است با مقدم که نار است مساوی می باشد. پس لازم، لازمِ اعم نیست بلکه لازمِ مساوی است.

جواب: ما در یک مثال ممکن است لازم را بشناسیم و بدانیم این لازم، لازم برای آن ملزوم است. در خیلی جاها این مطلب برای ما روشن نیست. اما در نار و حرارت نار چون تجربه کردیم می فهمیم این حرارت، حرارت نار است و حرارت خورشید یا حرارت حرکت نیست اما در جاهایی لازم می آید ولی نمی دانیم این لازم به کدام ملزوم مرتبط است.

فلا یلزم من انتفاء النار انتفاءُ الحراره و لا من وجود الحراره وجود النار

ترجمه: از انتفاء نار که سبب خاص است و ملزوم خاص می باشد انتفاء حرارت که لازم عام است نتیجه گرفته نمی شود و لازم نمی آید « شاید وقتی نار منتفی شده حرارت از جای دیگر درست شده است » و از وجود حرارت که تالی است، وجود نار که مقدم است لازم نمی آید « اگر وضع تالی کردید و گفتید حرارت موجود است نمی توان نتیجه گرفت که نار موجود است شاید عامل دیگرِ حرارت موجود باشد نه خود حرارت ».

ص: ۴۲۱

نکته: این احتمالات چهار گانه برای اتصالات لزومیه است اما اتصالات اتفاقیه خیلی مطرح نیست. قضیه شرطیه ی متصله اگر لزومیه باشد این مباحثی که می کنیم در آن جا دارد ولی اگر اتفاقیه باشد ما در اتفاقیه، لازم و ملزوم نداریم بلکه ادعای لازم و ملزوم داریم. استلزام هم نداریم. اما در مباحثی که الان بیان شد تعبیر به لازم و ملزوم و استلزام شد. روشن است که مرحوم سبزواری نظر به اتصالیه ی لزومیه دارد نه اتفاقیه. چون در اتفاقیه تلازمی نیست تا بخواهیم از یکی به دیگری پی ببریم.

ثم فی الانفصالی ای فی الاستثنائی المولف من المنفصله الحقیقیه فُه ای انطق باربع من النتایج من اربع من الصور

مصنف از اینجا وارد بحث در قیاس استثنائی انفصالی می شود.

قیاس انفصالی به سه قسم تقسیم می شود که هر سه قسم در قیاس بکار می رود « اتصالی به دو قسم تقسیم می شد ولی هر دو قسم آن در قیاس بکار نمی رفت فقط یک قسم آن بکار می رفت » منفصله گاهی حقیقیه است که جمعِ دو طرفش ممکن نیست رفع دو طرفش هم ممکن نیست گاهی منفصله ی مانعه الجمع است که جمع دو طرفش ممکن نیست ولی رفع دو طرفش ممکن است. گاهی منفصله ی مانعه الخلو است که رفع دو طرفش ممکن نیست ولی جمع دو طرفش ممکن است.

درباره ی هر سه منفصله باید بحث شود و درباره ی هر کدام از این سه بیان شد قیاس استثنائی که تشکیل می شود چهار احتمال مطرح است الان می خواهد منفصله ی حقیقیه بررسی شود که کدامیک از این چهار حالت و چهار احتمال نتیجه می دهد؟

ص: ۴۲۲

مصنف می فرماید در منفصله ی حقیقیه هر چهار احتمال نتیجه می دهد. دو احتمال عبارت از وضع مقدم و وضع تالی بود. دو احتمال دیگر رفع مقدم و رفع تالی بود. مصنف می فرماید در نتیجه اگر رفع احد الجزئین کردید وضع جزء دیگر را نتیجه می گیرید و اگر وضع احد الجزئین کردید رفع جزء دیگر را نتیجه می گیرید یعنی از وضع یکی رفع دیگری و از رفع یکی وضع دیگری نتیجه گرفته می شود زیرا منفصله، منفصله ی حقیقیه است و رفع هر دو و وضع هر دو ممکن نیست و الا ـ اجتماع یا ارتفاع نقیضین لازم می آید چون در منفصله حقیقیه از دو نقیض یا دو چیزی که جانشین نقیض هستند استفاده می شود. مثل زوج و فرد که نقیض نیستند بلکه زوج و لا زوج نقیض اند یا فرد و لا فرد نقیض اند. جانشین نقیض در اینجا حکم نقیض را دارد یعنی نه جمع می شوند نه رفع می شوند.

اما در منفصله ی مانعه الجمع و مانعه الخلو در هر دو، دو احتمال از احتمالات چهارگانه منتج است و دو احتمال دیگر منتج نیست بلکه عقیم است.

ترجمه: در انفصالی یعنی در استثنائی که تالیف شده و فراهم آمده از منفصله حقیقیه، نطق کن به چهار نتیجه که از چهار صورت گرفته می شود « یعنی در انفصالی چهار صورت تصور می شد به چهار نتیجه از این چهار صورت نطق کن ».

نتیجتُه ای هذه نتیجته

لفظ « نتیجته » خبر برای مبتدای محذوف است یعنی « هذه نتیجته ». ضمیر به صورت مذکر آمده به اعتبار « بانفصالی ».

ص: ۴۲۳

ترجمه: این چهارتایی که گفتیم نتیجه است « مصنف با این عبارت می خواست شعر را تکمیل کند اگر نمی گفت مشکلی نبود ».

آیا می توان این عبارت را اشاره به ما بعد یعنی « وضع کل من المقدم و التالی ... » گرفت چون این هم چهار تا نتیجه می باشد؟ ظاهرا نمی شود چون با « اذ » تعلیلیه آمده است.

اذ وضع کل من المقدم و التالی ینتج رفع جزء آخر و کذا عکسه ای رفع کل منهما ینتج وضع الآخر

وضع هر یک نتیجه می دهد رفع دیگری را یعنی وضع مقدم، رفع تالی را نتیجه می دهد و وضع تالی، رفع مقدم را نتیجه می دهد همچنین رفع مقدم، تالی را نتیجه می دهد و رفع تالی، وضع مقدم را نتیجه می دهد.

ترجمه: زیرا وضع هر یک از مقدم و تالی نتیجه می دهد رفع جزء دیگر را و همچنین عکس این مطلب یعنی رفع هر یک از مقدم و تالی نتیجه می دهد رفع جزء دیگر را.

کقولنا: « اما ان یکون العدد زوجاً او فرداً، لکنه زوج فلیس بفرد، و لکنه فرد فلیس بزوج، و لکنه لیس بزوج فهو فرد، و لکنه لیس بفرد فهو زوج »

بیان مثال منفصله ی حقیقیه: عبارت « اما ای یکون العدد زوجاً او فرداً » منفصله ای است که بیان شد بعد از لفظ « لکن » می توان به چهار صورت بیان کرد. بعد از فاء هم می توان به چهار صورت بیان کرد. ابتدا گفته می شود « لکنه زوج » یعنی وضع مقدم می کنیم نتیجه اش رفع تالی می شود یعنی « فلیس بفرد ». در مرتبه دوم گفته می شود « لکنه فرد » یعنی وضع تالی می کنیم نتیجه اش رفع مقدم می شود یعنی « فلیس بزوج ». در مرتبه سوم گفته می شود « و لکنه لیس بزوج » یعنی رفع مقدم می کنیم نتیجه اش وضع تالی می شود یعنی « فهو فرد ». مرتبه چهارم گفته می شود « و لکنه لیس بفرد » یعنی رفع تالی می کنیم نتیجه اش رفع مقدم می شود یعنی « فهو زوج ».

ص: ۴۲۴

و النتیجتین الاثنتین اعتبر فی انفصالی منعُ جمعٍ ینتج وضع کل من جزئیه رفعاً ای رفع الجزء الآخر لامتناع اجتماعهما

عبارت به اینصورت خوانده می شود « و النتیجتین الاثنتین اعتبر فی انفصالیٍ منعُ جمعٍ ... و فی انفصالیٍ منعُ خلوٍ » یا اینگونه بخوانید « فی انفصالیٍ منعِ جمعٍ ... و فی انفصالیٍ منعِ خلوٍ ». البته چون لفظ « انفصالی » در شعر نیامده و در شرح آمده است لذا احتمال اولی بهتر است.

مصنف می فرماید در دو انفصالی دیگر که یکی منع جمع و یکی منع خلو است فقط دو نتیجه از این چهار را اعتبار کن و دو تای دیگر را عقیم بدان و اعتبار نکن.

در مانعه الجمع وضع هر یک مستلزم رفع دیگری است چون در مانعه الجمع نمی توانید هر دو را وضع کنید و الا اجتماع نقیضین لازم می آید بنابراین اگر یکی را وضع کردید حتما دیگری باید رفع شود یعنی اگر مقدم وضع شد تالی باید رفع شود و اگر تالی وضع شد مقدم باید رفع شود. اما رفع هر یک از دو جزء مستلزم وضع دیگری نیست چون این منفصله، مانعه الجمع است و مانعه الخلو نیست یعنی می توان هر دو جزء آن را رفع کرد.

در منفصله مانعه الخلو رفع هر دو محال است اما جمع آنها محال نیست بنابراین رفع کل واحد، وضع دیگری را نتیجه می دهد یعنی اگر یکی را رفع کردید چون حق ندارید دیگری را هم رفع کنید لذا باید دیگری وضع شود ولی اگر یکی را وضع کردید این، با وضعِ دیگری می سازد با رفع دیگری هم می سازد لذا نمی توانید از وضع یکی نتیجه بگیرید. نه وضع دیگری و نه رفع دیگری نتیجه گرفته می شود چون هیچکدام از این دو معین نیستند.

ص: ۴۲۵

ترجمه: دو نتیجه را از بین چهار صورت و چهار احتمال اعتبار کن در دو جا که یکی در انفصالی است که منع جمع است و دیگری در انفصالی است که منع خلو می باشد. در انفصالی که به صورت منع جمع آمده وضع هر کدام از دو جزء، رفع جزء دیگر را نتیجه می دهد چون نمی شود هر دو را وضع کرد چون اگر هر دو را وضع کنید اجتماع دو ممتنع می شود.

مثل: « اما ان یکون هذا شجراً او حجراً لکنه شجر فلیس بحجر و لکنه حجر فلیس بشجر »

این عبارت مثال مانعه الجمع است یعنی یک شیء نمی تواند هم شجر و هم حجر باشد ولی مانعه الخلو نیست یعنی یک شیء ممکن است از هر دو خالی باشد نه شجر و نه حجر باشد مثلا انسان باشد در اینجا می توان وضع مقدم کرد و گفت « لکنه شجر » تا رفع تالی را نتیجه بدهد یعنی « فلیس بحجر » گفته شود و می توان وضع تالی مقدم کرد و گفت « لکنه حجر » تا رفع مقدم نتیجه بدهد یعنی « فلیس بشجر » گفته شود.

و لا ینتج رفع کلٍ وضعَ الآخر لعدم امتناع الخلو منهما

تا اینجا دو احتمالی که نتیجه داده شد بیان گردید الان می خواهد دو احتمالی که عقیم است را اشاره کند و لذا می فرماید رفع هر یک، وضع دیگری را نتیجه نمی دهد چون ممکن است یکی را رفع کنید، دیگری را هم رفع کنید زیرا جمع هر دو ممکن نیست ولی رفع هر دو ممکن است چون خلو از دو طرف ممتنع نیست بنابراین اگر یک طرف را رفع کردید و شی، را از آن طرف خالی کردید ممتنع نیست که طرف دیگر را هم رفع کنید. لذا می گویید این، شجر نیست ممکن است حجر هم نباشد.

ص: ۴۲۶

و فی انفصالی منع خلو ینتج رفع کلٍ من جزئیه وضعاً ای وضع الآخر لامتناع الخلو عنهما

اگر منفصله، مانعه الخلو بود بر عکس منفصله ی مانعه الجمع است یعنی رفع هر یک، وضع دیگری را نتیجه می دهد ولی وضع هر یک لازم نیست نتیجه دهد.

ترجمه: در انفصالی که مانعه الخلو است رفع هر یک از دو جزئش وضعِ جزء دیگر را نتیجه می دهد چون در منفصله ی مانعه الخلو، خلو از دو طرف ممتنع است « بنابراین اگر شیء را از یک طرف خالی کردید باید آن شیء را در طرف دیگر موجود ببینید نه اینکه طرف دیگر را هم نفی کنید تا رفع نقیضین لازم بیاید ».

مثل: « هذا الشیء اما لا شجر او لا حجر لکنه لیس بلا شجر فهو لا حجر او لکنه لیس بلا حجر فهو لا شجر

این مثال، معدوله است یعنی اینطور نیست که نفی نسبت کند بلکه خود شجر را نفی می کند.

شیء خالی از این دو نیست اگر بخواهد خالی از لا شجر باشد یعنی خود شجر باشد و اگر خالی از لا حجر باشد یعنی خود حجر باشد. اما خالی از هر دو باشد یعنی هم حجر باشد و هم شجر باشد.

در این مثال گفته می شود « لکنه لیس بلاـ شجر » که نفی مقدم می شود تا وضع تالی نتیجه گرفته شود یعنی « فهو لا حجر » یعنی اگر لاـ شجر نیست پس لا حجر است، یا گفته می شود « لکنه لیس بلا حجر » که نفی تالی می شود تا وضع مقدم نتیجه گرفته شود که « فهو لا شجر » است.

ص: ۴۲۷

و لا ینتج وضع کلٍ رفعَ الآخر لعدم امتناع الاجتماع

اما دو صورت دیگر که منتج نیست عبارت از وضع مقدم و وضع تالی است چون ممکن است وضع مقدم کنید و در تالی، هم بتوانید وضع کنید هم بتوانید رفع کنید یا وضع تالی کنید و در مقدم، هم بتوانید وضع کنید هم بتوانید رفع کنید. چون هیچکدام معین نیست نمی توان نتیجه گرفت.

ترجمه: وضع هر یک رفع دیگری را نتیجه نمی دهد چون اشکالی ندارد که یکی را وضع کنید و دیگری را هم وضع کنید تا اجتماع حاصل شود.

خلاصه: بیان شد قیاس استثنائی بر دو قسمِ اتصالی و انفصالی است. بنا شد که هر دو قسم به صورت جدا بحث شود. مصنف درباره ی اتصالی بحث را شروع کرد و فرمود چهار صورت در قیاس استثنائی اتصالی تصور می شود که از آن چهار صورت، دو صورت منتج است و دو صورت دیگر منتج نیست.

مصنف در ادامه وارد بحث در قیاس استثنائی انفصالی می شود.

قیاس انفصالی به سه قسم تقسیم می شود که هر سه قسم در قیاس بکار می رود. منفصله گاهی حقیقیه است که جمعِ دو طرفش ممکن نیست رفع دو طرفش هم ممکن نیست گاهی منفصله ی مانعه الجمع است که جمع دو طرفش ممکن نیست ولی رفع دو طرفش ممکن است. گاهی منفصله ی مانعه الخلو است که رفع دو طرفش ممکن نیست ولی جمع دو طرفش ممکن است. ایشان می فرماید در منفصله ی حقیقیه هر چهار احتمال نتیجه می دهد. دو احتمال عبارت از وضع مقدم و وضع تالی بود. دو احتمال دیگر رفع مقدم و رفع تالی بود. مصنف می فرماید در نتیجه اگر رفع احد الجزئین کردید وضع جزء دیگر را نتیجه می گیرید و اگر وضع احد الجزئین کردید رفع جزء دیگر را نتیجه می گیرید یعنی از وضع یکی رفع دیگری و از رفع یکی وضع دیگری نتیجه گرفته می شود زیرا منفصله، منفصله ی حقیقیه است و رفع هر دو و وضع هر دو ممکن نیست و الا اجتماع یا ارتفاع نقیضین لازم می آید.

ص: ۴۲۸

بیان مثال منفصله ی حقیقیه: عبارت « اما ای یکون العدد زوجاً او فرداً » منفصله ای است که بیان شد بعد از لفظ « لکن » می توان به چهار صورت بیان کرد. بعد از فاء هم می توان به چهار صورت بیان کرد. ابتدا گفته می شود « لکنه زوج » یعنی وضع مقدم می کنیم نتیجه اش رفع تالی می شود یعنی « فلیس بفرد ». در مرتبه دوم گفته می شود « لکنه فرد » یعنی وضع تالی می کنیم نتیجه اش رفع مقدم می شود یعنی « فلیس بزوج ». در مرتبه سوم گفته می شود « و لکنه لیس بزوج » یعنی رفع مقدم می کنیم نتیجه اش وضع تالی می شود یعنی « فهو فرد ». مرتبه چهارم گفته می شود « و لکنه لیس بفرد » یعنی رفع تالی می کنیم نتیجه اش رفع مقدم می شود یعنی « فهو زوج ».

مصنف می فرماید در دو انفصالی دیگر که یکی منع جمع و یکی منع خلو است فقط دو نتیجه از این چهار را اعتبار کن و دو تای دیگر را عقیم بدان و اعتبار نکن.

در مانعه الجمع وضع هر یک مستلزم رفع دیگری است چون در مانعه الجمع نمی توانید هر دو را وضع کنید و الا ـ اجتماع نقیضین لازم می آید بنابراین اگر یکی را وضع کردید حتما دیگری باید رفع شود یعنی اگر مقدم وضع شد تالی باید رفع شود و اگر تالی وضع شد مقدم باید رفع شود. اما رفع هر یک از دو جزء مستلزم وضع دیگری نیست.

در منفصله مانعه الخلو رفع هر دو محال است اما جمع آنها محال نیست بنابراین رفع کل واحد، وضع دیگری را نتیجه می دهد.

ص: ۴۲۹

مثال مانعه الجمع: « اما ان یکون هـذا شـجراً او حجراً لکنه شـجر فلیس بحجر و لکنه حجر فلیس بشـجر ». یعنی یک شـیء نمی توانـد هم شـجر و هم حجر باشـد ولی مـانعه الخلو نیست یعنی یک شـیء ممکن است از هر دو خالی باشـد نه شـجر و نه حجر باشـد مثلا انسان باشد در اینجا می توان وضع مقدم کرد و گفت « لکنه شـجر » تا رفع تالی را نتیجه بدهد یعنی « فلیس بحجر » گفته شود و می توان وضع تالی مقدم کرد و گفت « لکنه حجر » تا رفع مقدم نتیجه بدهد یعنی « فلیس بشجر » گفته شود.

مثال مانعه الخلو: « هذا الشیء اما لا شجر او لا حجر لکنه لیس بلا شجر فهو لا حجر او لکنه لیس بلا حجر فهو لا شجر ». در این مثال گفته می شود « لکنه لیس بلا شـجر » که نفی مقدم می شود تا وضع تالی نتیجه گرفته شود یعنی « فهو لا حجر » یعنی اگر لا شجر نیست پس لا حجر است، یا گفته می شود « لکنه لیس بلا حجر » که نفی تالی می شود تا وضع مقدم نتیجه گرفته شود که « فهو لا شجر » است.

بیان قیاس خلف/ بیان اقسام قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قیاس خلف/ بیان اقسام قیاس/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

قیاس الخلف هو الذی یبین فیه المطلوب من جهه کذب نقیضه (۱)

تا الان بحث درباره قیاس مستقیم بود قیاس مسـتقیم اولا تقسیم به اقترانیه و استثنائیه شد و ثانیا اقترانیه تقسیم به حملیه و شرطیه شـد. در اینصورت مجموع قیاس های مستقیم ۳ تـا شدنـد که عبارت از اقترانی حملی، اقترانی شـرطی و اسـتثنائی است. قیاس مسـتقیم قیاسـی است که از مقدماتی که معلوم بودند اسـتفاده می شود و آن قضـیه ی مجهوله که مطلوب بود اثبات می شود و اسم آن قضـیه بعد از اثبات، نتیجه گذاشته می شود. هیچ وقت از طریق نقیض و ضد و امثال ذلک برای بدست آوردن مطلوب اقدام نمی شد الان می خواهد وارد قیاس خلف بشود. قیاس خلف قیاس صحیحی است و نتیجه ی درست می دهد.

ص: ۴۳۰

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۱۰، سطر ۱، نشر ناب.

بیان جایگاه قیاس خلف: در این قیاس از نقیض اسـتفاده می شود یعنی ابتـداءً یک قیاس مسـتقیم آورده می شود و نتیجه ای از این قیاس مستقیم گرفته می شود سپس اشاره به آن نتیجه می شود که اگر آن نتیجه صحیح است ما حرفی نداریم اما اگر نتیجه صحیح نیست پس نقیضـش باید صحیح باشد. گاهی از اوقات قیاس مستقیم آورده نمی شود بلکه از ابتدا آن نتیجه یا قضیه ای که از یک قیاس نتیجه گرفته شده بود، مطرح می گردد بدون اینکه به قیاسـش اشاره شود. سـپس گفته می شود اگر این قضیه صحیح است که حرفی نداریم اما اگر درست نباشد پس نقیضـش صحیح است. در این دو جا وارد قیاس خلف می شویم. البته مورد سومی هم وجود دارد و آن اینکه یک قضیه ی بدیهیه مطرح می شود و با قیاس خلف اثبات نمی شود چون بدیهی است و احتیاج به اثبات ندارد.

پس تمام مواردی که قیاس خلف اقامه می گردد در مورد قضیه نظری اقامه می شود در مورد قضیه بدیهی قیاس خلف نداریم. در نظری گاهی ممکن است قیاس آن ذکر شود و گاهی ممکن است ذکر نشود اما این ذکر کردن و ذکر نکردن کار ما هست ولی اگر خود قضیه « که خلف درباره آن اقامه می شود » را ملاحظه کنی، مطلقا از قیاس گرفته شده است لذا منطقیین تاکید دارند که قیاس خلف پشتِ یک قیاس مستقیم می آید. یعنی قیاس مستقیم آورده شده « چه ذکر شود چه ذکر نشود ».

این مطالب را مرحوم سبزواری نفرموده ولی ابن سینا گفته که قیاس خلف همیشه پشت قیاس مستقیم است.

ص: ۴۳۱

بیان ترکیب قیاس خلف: قیاس خلف قبلاً توضیح داده شد ولی الان جامع تر بیان می گردد اگر این قضیه « یعنی قضیه ی نظری » صادق نباشد نقیضش صادق است « ملازمه روشن است اما باید اثبات شود ولی اینجا احتیاج به اثبات ندارد چون واضح است که نمی شود دو نقیض باطل باشند و رفع شوند لذا اگر این قضیه کاذب شد یعنی احد الطرفینِ نقیض رفع شد طرف دیگر نمی تواند رفع شود بلکه باید پذیرفته شود » لکن نقیض کاذب است « یعنی تالی باطل است » نتیجه گرفته می شود که پس مقدم هم باطل است « یعنی درست نبودن این قضیه ای که ادعا کردیم، باطل است پس این قضیه حق است ».

اگر بخواهید تالی را باطل کنید اینچنین عمل می شود:

ما نقیض را قبول نداریم ولی خصم اصرار دارد که صحیح است این نقیض مقدمه ی قیاس اقترانی قرار داده می شود و یک مقدمه ی مقبوله که نزد ما و نزد خصم مقبول است به این مقدمه ضمیمه می شود و نتیجه ای بدست می آید. این نتیجه فاسد است چون با یک واقعیتی « که هم ما و هم خصم قبول دارد » مقایسه می شود و سازگاری ندارد. این بطلان از مقدمه ای که مطلوب ما و خصم بود، نیامده است از شکل قیاس هم نیست پس از مقدمه ای است که نقیض قضیه ی اولیه بود بدست آمد.

الان این قیاس خلف را تحلیل کنید: ابتدا یک قیاس مستقیم داشتیم که از آن نتیجه ای گرفتیم. این قیاس مستقیم اولیه را جزء قیاس خلف به حساب نمی آوریم. ما وقتی ادعا می کنیم این نتیجه صادق است و خصم ادعا می کند کاذب است، شروع در قیاس خلف می کنیم و می گوییم اگر این قضیه صادق نباشد « این، مقدم است » نقیضش صادق است « این، تالی است » لکن تالی که نقیض است باطل می باشد. پس مقدم « یعنی صادق نبودن قضیه ی مورد بحث » هم باطل است.

ص: ۴۳۲

توجه کردید که قیاس خلف احتیاج به یک قیاس استثنائی دارد. سپس خواست بطلان تالی را اثبات کند « بله ملازمه احتیاج به اثبات ندارد » بطلان تالی با یک قیاس اقترانی ثابت شد یعنی نقیض آورده شد و با یک مقدمه ای که مسلم عندنا و عند الخصم می باشد ضمیمه شد و یک قیاس اقترانی درست شد و نتیجه ای بدست آمد که با واقعیت سازگار نبود. این قیاس اقترانی جزء قیاس خلف شد.

مرحوم سبزواری اینگونه می فرماید کار اولی که انجام می شود این است که اگر این قضیه ی مورد بحث که از قیاس مستقیمِ قبلی نتیجه گرفته شده بود صحیح نباشد نقیضش صحیح است. « توجه کنید که مصنف شرطیه را ذکر می کند ولی وارد استثنا نمی شود بلکه مقدمه ی بعدی را می آورد » و هر گاه نقیض « یعنی تالی » صادق باشد محال لازم می آید. این دو شرطیه وقتی کنار هم قرار بگیرند قیاس اقترانی شرطی حاصل می شود. بنده _ استاد _ که قیاس اقترانی درست کردم حملی بود ولی مصنف قیاس اقترانی شرطی درست می کند سپس نتیجه می گیرد و می گوید: اگر این قضیه « که ادعای صدقش کردیم » صادق نباشد محذور لازم نمی آید. لکن محذور لازم می آید پس عدم ثبوت قضیه ی مورد بحث باطل است یعنی قضیه ی مورد بحث ثابت است.

سپس مصنف می فرماید قیاس خلف مقابل قیاس مستقیم است. یعنی این دو مقابله دارند و می توان از یکی، دیگری را بفهمی.

در اینجا این بحث مطرح می شود که به چه مناسبت این قیاس را قیاس خلف گفتند؟ بعضی گفتند قیاس خُلف گفته شده چون بالاخره منتهی به خُلف فرض می شود. بعضی اصرار دارند که « خُلف » نگویید بلکه « خَلف » بگویید حتی ادعا می کنند که « خُلف » باطل است و « خَلف » صحیح است از جمله کسانی که این ادعا را می کند ابن سینا و مرحوم خواجه می باشد.

اما به چه مناسبت « خَلف » گفته می شود؟ بعضی گفتند: در قیاس مستقیم مقدمات معلومه آورده می شود و مستقیم به مطلوب رسیده می شود اما در قیاس خلف، مطلوب وجود دارد آن را نقیض می کنید و از پشت دوباره به خود مطلوب می رسید یعنی دور زدید و به صورت مستقیم به مطلوب نرسیدید. ابن سینا این توجیه را قبول نمی کند. او تعبیر به قیاس « خَلف » می کند ولی بیان دیگری می کند. ایشان می گویند خَلف به معنای محال است چون فرض صدق نقیض، مستلزم محال است ما به مطلوب رسیدیم یعنی گفتیم اگر این نقیض صادق باشد و مطلوب ما صادق نباشد محال لازم می آید و محال به معنای خَلف است لذا وقتی قیاس خَلف می گوییم یعنی قیاسی که با رساندن ما به محال، به ما می فهماند که مطلوب صحیح است. پس این قیاس به خاطر ارائه دادن به محال، بیان صدق مطلوب می کند. سپس مصنف می فرماید « خُلف » در باب وعده گفته می شود که فلان شخص خلف وعده کرد. در قیاس مستقیم و قیاس خَلف، وعده ای وجود ندارد تا گفته شود خصم، خُلف کرده است. خُلف فرض اگر گفته می شود مراد خلاف فرض است.

توضیح عبارت

قیاس الخلف هو الذی یبین فیه المطلوب من جهه کذب نقیضه

قیاس خلف قیاسی است که در آن مطلوب بیان می شود اما از طرف کذب نقیضش است « نه اینکه مطلوب از طرف قضایای معلومه بیان شود که قیاس مستقیم است ».

فیقال لو لم یکن هذا حقاً لصدق نقیضه لاستحاله ارتفاع النقیضین

ص: ۴۳۴

اینگونه گفته می شود که اگر خود مطلوب حق نباشد نقیضش حق است و در پایان گفته می شود نقیضش حق نیست پس خود مطلوب حق است.

ترجمه: گفته می شود اگر این نتیجه ای که از قیاس مستقیم قبلی گرفته شد یا همین قضیه ای که الان در اختیار ما قرار گرفته، حق نباشد نقیضش باید صادق باشد چون محال است که ارتفاع نقیضین شود « یعنی نمی توان گفت که این دو نقیض هر دو باطل است ».

لکن نقیضه غیر صادق فیکون عینه حقا

لکن نقیضش صادق نیست « یعنی تالی باطل است » پس عین مطلوب حق است.

به این عبارت توجه کنید که همان مطلبی است که بنده ـ استاد ـ از شیخ نقل کردم که قیاس خلف را از استثنائی و اقترانی مرکب می کند. خود استثنائی را ابتدا می آورد سپس برای بیان بطلان تالی، اقترانی را می آورد. اما در ادمه که می گوید قیاس خلف مرکب از دو تا می باشد به آن بیانی است که خود مرحوم سبزاری می گوید.

کما علمتَ جریانه فیما سلف

همانطور که دانستی جریان آن را در ما سلف در جایی که بیان شد شکل دوم و شکل سوم منتج اند توضیح کامل داده شد و مثال آن بیان گردید.

و الیه اشرنا بقولنا: وضع للمطلوب برفع للنقیض یکتنف خُلف ای قیاس خلف

« وضع » مبتدی است و « برفع للنقیض یکتنف » صفت است و « خلف » خبر است.

و به همین قیاس خلف اشاره کردیم به قول خودمان که گفتیم: وضعِ مطلوب « یعنی پذیرفتن مطلوب و قبول آن و اثبات آن » که این صفت دارد که با رفع نقیض پیچیده است « یعنی از طریق رفع نقیض حاصل می شود » خلف است.

ص: ۴۳۵

و یسمی به لانه بودی الی خلاف المقرر و المفروض

قیاس خلف نامیده می شود چون این قیاس در آخر منتهی می شود به خلاف آنچه که اثبات و فرض شده است.

او لانه ینتقل فیه الی المطلوب من خَلفه و ورائه ای نقیضه

یـا به این جهت به آن خلف گفته می شود که در چنین قیاسـی منتقـل به مطلوب می شویم امـا نه مسـتقیما منتقل شویم بلکه از خلف و وراء مطلوب یعنی نقیض مطلوب پیش می رویم.

تـا اینجـا قیـاس خلف بیـان شـد و جهت تسـمیه اش هم بیـان گردیـد دو مطلب دیگر باقی مانـده یکی اینکه این قیاس، خلاف مستقیم است و دیگر اینکه مرکب از اقترانی و استثنائی می شود که در جلسه بعد بیان می گردد.

خلاصه: تا الان بحث درباره قیاس مستقیم بود اما الان وارد قیاس خلف می شود.

بیان جایگاه قیاس خلف: در این قیاس از نقیض اسـتفاده می شود یعنی ابتـداءً یک قیاس مسـتقیم آورده می شود و نتیجه ای از این قیاس مستقیم گرفته می شود سپس اشاره به آن نتیجه می شود که اگر آن نتیجه صحیح است ما حرفی نداریم اما اگر نتیجه صحیح نیست پس نقیضـش باید صحیح باشد. گاهی از اوقات قیاس مستقیم آورده نمی شود بلکه از ابتدا آن نتیجه یا قضیه ای که از یک قیاس نتیجه گرفته شده بود، مطرح می گردد بدون اینکه به قیاسش اشاره شود.

بیـان ترکیب قیـاس خلف: قیـاس خلف قبلاـ توضـیح داده شـد ولی الان جامع تر بیان می گردد اگر این قضـیه « یعنی قضـیه ی نظری » صـادق نباشـد نقیضـش صـادق است لکن نقیض کـاذب است « یعنی تـالی باطـل است » نتیجه گرفته می شود که پس مقدم هم باطل است « یعنی درست نبودن این قضیه ای که ادعا کردیم، باطل است پس این قضیه حق است ».

ص: ۴۳۶

۱_ قیاس خلف، بر خلاف قیاس مستقیم می باشد و مرکب از اقترانی و استثنائی است/ بیان احکام قیاس خلف/ ۲_ بیان استقراء/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ قیاس خلف، بر خلاف قیاس مستقیم می باشد و مرکب از اقترانی و استثنائی است/ بیان احکام قیاس خلف/ ۲_ بیان استقراء/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

و هو خلاف المستقیم قد عرف ای دلیل الخلف یقال لمقابلته الدلیل المستقیم (۱)

بعد از اینکه دلیل خلف بیان شد مصنف اشاره می کند به اینکه دلیلی که صورت خلفی ندارد دلیل مستقیم نامیده می شود. تا الان قیاس هایی که مطرح شده بود مستقیم بودند ولی اسمی برای آنها ذکر نشده بود و تحت یک صفتی که جامع باشد یعنی « مستقیم » آورده نشده بود. الان مناسب می بیند که اسم جامعی برای آنها بیاورد. آنها در اینکه خلف نیستند مشترک می باشند لذا همه آنها به یک نام، نامیده می شود و آن، قیاس مستقیم است اگر قبلا اسمی از قیاس مستقیم آمده بود لزومی نداشت بیان کند اسم آنها مستقیم است فقط می توانست بیان کند که آنها با قیاس خلف، مخالفت دارند ولی الان، هم مخالفت و مقابله ی آنها را بیان می کند هم اشاره به اسم آنها می کند.

توضیح عبارت

و هو خلاف المستقیم قد عرف ای دلیل الخلف یقال لمقابلته الدلیل المستقیم

ضمیر « هو » به « قیاس خلف » بر می گردد.

ترجمه: و قیاس خلف، خلاف مستقیم « یعنی قیاس مستقیم » شناخته شده است. یعنی دلیل خلف دلیلی است که به مقابلش گفته می شود دلیل مستقیم.

ص: ۴۳۷

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۱۰، سطر ۶، نشر ناب.

در بعضی چاپ ها « لمقابلته » آمده است یعنی هم می فهماند قیاس مستقیم مقابل قیاس خلف است هم می فهماند علت نامگذاری قیاس مستقیم به خاطر مقابله داشتن با قیاس خلف است.

بنده _ استاد _ لفظ « الدلیل المستقیم » را نائب فاعل « یقال » گرفتم می توان اینگونه گفت که لفظ « الدلیل المستقیم » مفعول « مقابلته » است یعنی به دلیل خلف، دلیل خلف گفتیم چون این دلیل خلف با دلیل مستقیم مقابله دارد.

اگر شعر را طوری معنا کنیم که این بیان بتواند تفسیر آن قرار بگیرد کلام خوبی است چون مرحوم سبزواری در سطر قبل در

صـدد بیـان کردن این مطلب است که چرا این قیـاس را خلف می نامنـد. الاـن یـک وجه دیگری ذکر می کنـد به اینکه به این قیاس، خلف گفته می شود چون مقابل مسـتقیم است. ولی اگر مصـرع « خلاف المستقیم قد عرف » را به طوری معنا نکنیم که بتوان عبارت بعد را تفسیر قرار داد این بیان، قبول نمی شود.

و قیـاس الخلف بـالحقیقه ینحـل الی قیاسـین: قیـاس اقترانی و قیـاس اسـتثنائی کمـا قلنا: من اقترانی و الاسـتثنائی قیاس خلف ذو ائتلاف جائی

« بـالحقیقه » مربوط به « ینحـل » است یعنی نمی خواهـد بگویـد قیاس خلفِ حقیقی. چون قیاس خلفِ غیر حقیقی نـداریم. می خواهد بگوید قیاس خلف، حقیقتاً منحل به دو قیاس می شود ولو ظاهراً یک قیاس است.

«من اقترانی و الاستثنائی » متعلق به « جائی » است.

قیاس خلف اگر چه به ظاهر یک قیاس دیـده می شود ولی بالحقیقه دو قیاس کنار هم قرار گرفته است که یکی قیاس اقترانی و یکی قیاس استثنائی است.

ص: ۴۳۸

ترجمه: قیاس خلف حقیقتاً منحل به دو قیاس می شود « و لو ظاهراً یک قیاس است » که عبارت از قیاس اقترانی و قیاس استثنائی است چنانچه ما این مطلب را در شعر گفتیم: از قیاس اقترانی و قیاس استثنائی قیاس خلف، صاحبِ ترکیب آمده است « یعنی قیاس خلف از این دو مرکب شده است می توان اینگونه معنا کرد: قیاس خلف، صاحبِ ترکیب از اقترانی و استثنائی آمده است ».

هکذا: لو لم یثبت المطلوب لثبت نقیضه و کلما ثبت نقیضه ثبت محال یُنتج لو لم یثبت المطلوب لثبت المحال لکن المحال غیر ثابت فیثبت المطلوب

الان مصنف می خواهد قیاس خلف را دوباره تکرار کند تا در این تکرار واضح شود که هم اقترانی آمده است هم استثنائی آمده است لذا می گوید « هکذا » یعنی قیاس خلف اینچنین است.

« لو لم یثبت المطلوب لثبت نقیضه »: اگر مطلوب ثابت نشود نقیضش ثابت می شود. بیان کردیم که این عبارت، یک قضیه ی شرطیه است. بنده _ استاد _ بدنبال این قضیه شرطیه، قضیه ی استثنا را آوردم و سپس نتیجه گرفتم بعداً یک قیاس اقترانی برای بیان بطلان تالی آوردم اما مرحوم سبزواری این کار را نکرده. ابتدا قیاس اقترانی آورده اما نه حملی بلکه شرطی آورده است و فرموده « لو لم یثبت المطلوب لثبت نقیضه » که صغری می شود و عبارت بعدی کبری می شود. هر دو قضیه « چه صغری و چه کبری » شرطیِ اتصالی لزومی می شوند. پس احتیاج است که تلازم هر دو اثبات شود چون صدق قضیه شرطیه به صدق تلازمش است اگر خواستید صغری را اثبات کنید باید تلازمش را اثبات کنید کبری را هم اگر خواستید اثبات کنید باید تلازمش را اثبات کنید.

ص: ۴۳۹

در جلسه قبل بیان شـد که تلازم صـغری ثابت است زیرا اگر چیزی صادق نباشد نقیضـش به خاطر اسـتحاله ی ارتفاع نقیضـین ثابت می شود. پس به استناد این امر بدیهی که می گوید ارتفاع نقیضین محال است تلازم در صغری ثابت شده.

اگر امری مسـتند به یک امر بـدیهی شود و به کمک آن امر بـدیهی، این امر اثبات شود خود این امر، بدیهی نیست بلکه نظری است که به وسیله ی بدیهی ثابت شده است. بعضی نظری ها به وسیله ی نظری قبل از خودشان ثابت می شوند تا اینکه به یک نظری می رسیم که به وسیله ی یک بدیهی ثابت می شود. آن بدیهی وسیله ی اثبات نیاز ندارد.

بنـده ـ اسـتاد ـ در جلسه قبل گفتم « تلازم صـغری، تلازم بدیهی است » این، اشـتباه است چون تلازم صـغری، بدیهی نیسـت بلکه مستند به بدیهی است.

« کلمـا ثبت نقیضه ثبت محـال »: هر وقت نقیض مطلوب ثـابت شود، محال لازم می آیـد. این تلازم احتیاج به اثبات دارد چون دلیل بر اینکه اگر نقیض را صادق گرفتیم محذور لازم می آید این است که ما هم یک قیاس اقترانی حملی تشکیل دادیم و به کمک آن قیاس اقترانی حملی ثابت کردیم که اگر نقیض مطلوب مورد قبول واقع شود و دچار محـذور می شویم. پس ملازمه ی کبری هم اثبات شد.

« ینتـج لو لم یثبت المطلوب لثبت المحـال »: این عبـارت، نـتیجه ای است که از قیـاس اقـترانی شـرطی گرفته می شود یعنی اگر مطلوب ثابت نشود محال ثابت می شود. عبارت « لو لم یثبت المطلوب » اصغر است و عبارت « لثبت نقیضه » اوسط است سپس گفته می شود « و کلما ثبت نقیضه ثبت محال » که عبارت « ثبت محال » اکبر است. در نتیجه گیری حـد وسط حذف می شود و نتیجه گرفته می شود « لو لم یثبت المطلوب لثبت المحال ».

ص: ۴۴۰

نتیجه در قیاس استثنائی به عنوان قضیه ی اصل بکار گرفته می شود بعداً تالی استثنا می شود یعنی به اینصورت گفته می شود لو لم یثبت المطلوب لثبت المحال « این عبارت، قضیه ی اصل در قیاس استثنائی است. سپس می گوییم » لکن المحال غیر ثابت یعنی محال امری است که ثابت نیست. مراد از «ثابت نیست » این نیست « که لازم نیست » چون لازم آمد. لذا وقتی گفته می شود « امر محال ثابت نیست » به معنای این است که امر محال پذیرفته نیست و مردود می باشد.

توجه کنید عبارت « لکن المحال غیر ثابت » یعنی تالی باطل است. سپس نتیجه گرفته می شود « فیثبت المطلوب » یعنی مقدم که عدم ثبوت مطلوب بود، باطل است نتیجه گرفته می شود که مطلوب ثابت است.

سوال: در این قیاس اقترانی حملی که تشکیل داده شد صغری، نقیض مطلوب بود و این، امر باطلی بود. امر باطل را نمی توان صغری قرار داد پس قیاس تشکیل نمی شود تا منتهی به محذور شود.

جواب: ما قیاساتی را از مقدمات کاذبه تشکیل می دهیم و نتیجه ی کاذب می گیریم پس تشکیل قیاس از مقدمات کاذبه ایرادی ندارد. اگر مقدمه ای صورتش با قیاس همراه نبود « یعنی شرائط انتاج را نداشت » نمی توان آن را جزء مقدمات قیاس قرار داد. اما در مورد بحث ما آن مقدمه ای که نقیض مطلوب بود به لحاظ صورت ایرادی نداشت به لحاظ ماده، کاذب بود و ما در قیاس هیچ وقت شرط صدق ماده را نداریم. بله اگر بخواهید نتیجه ی صادقه بگیرید شرط می شود که مقدمات آن، صادق باشد تازه در اینجا هم شرط نمی شود چون از مقدمات کاذب می توان نتیجه ی صادق گرفت.

پس صـدق نتیجه و به تعبیر دیگر نتیجه گرفتن، مشـروط به این است که صورت مقـدمات صـحیح باشـد تا بتوانند ضـرب منتج درست کنند ولی در نتیجه گیری هیچ وقت شـرط نشد که ماده ی قضیه هم صادق باشد بلکه فقط گفته شد صورت قیاس باید به شـکل منطقی باشـد اما ماده می توانـد کاذب باشـد. پس در تشـکیل صورت قیاس احتیاجی نیست به اینکه ماده ی مقدمتین صادق باشد. توجه کنید که تعبیر به « ماده ی مقدمتین » کردیم نه « ماده ی قیاس » چون « ماده ی قیاس » همان صغری و کبری است اما « ماده ی مقدمتین » یعنی ماده ی هر قضیه ای که موضوع و محمول و رابطه است.

صفحه ۳۱۲ سطر ۱ قوله « غوص »

در منطـق گفته می شود سه نوع حجت وجود دارد که عبارتنـد از قیـاس « که بحث آن گـذشت » و اسـتقرا و تمثیـل « که الاـن وارد بحث این دو می شود ».

« حجـت » یکی از دو بحث اساسـی منطـق بـود چـون منطـق دارای دو بحث است که عبـارت از « معرِّف » و « حجت » است. « معرِّف » در باب تصورات و « حجت » در باب تصـدیق می باشـد. پس حجت یکی از دو قوام منطق بود، « حجت » به سه قسـم تقسـیم می شـد که عبـارت از قیاس و اسـتقراء و تمثیل است. قیاس که فرد مهم حجت بود توضـیح داده شـد الان به اسـتقراء و تمثیل پرداخته می شود. ابتدا استقراء ذکر می شود.

توضیح عبارت

غوص فی الاستقراء و التمثیل

ص: ۴۴۲

این بخش درباره ی استقراء و تمثیل است.

و اذ تعلیلی فرغت عن اتم الحجج و هو القیاس اذن الی استقراء و تمثیل و هما ای القسمان الآخران من الحجه أجیء

« اذ » تعلیل است.

ترجمه: چون فارغ شدم از تمام ترین سه قسم حجت که قیاس بود به سمت استقراء و تمثیل می آیم. و این استقراء و تمثیل دو قسم دیگر برای حجت هستند.

و اقول فی تعریف الاستقراء: حکم بتحرک الفک الاسفل عند المضغ مثلا علی الکلی کالحیوان

در همین صفحه ۳۱۲ سطر ۱۹ می فرماید « و اقول فی تعریف التمثیل ».

بیان استقراء: در استقراء کاری که انجام می شود این است که با حس، جزئیاتی احساس و مشاهده می شود و بعد از اینکه حس ما تکرار شد از این جزئیات، حکم کلی گرفته می شود و همه ی این جزئیات چنین حکمی دارند. به عبارت دیگر چند جزئی را جستجو کردیم و حکمی در آنها یافته شد و چون دیدیم که این چند جزئی که جستجو شد با بقیه که جستجو شد یک نوع اند گفته می شود همان حکمی که در مواردِ مورد توجه وجود داشت در بقیه هم که مورد توجه ما نشدند هم این حکم را دارند.

مثال: ما جزئیات حیوانات را دیدیم که وقت خوردن، فک اسفل خود را حرکت می دهند و فقط اعلی ثابت است. سپس چند حیوان را اینگونه دیدیم و حکم کردیم همه حیوانات اینگونه اند. با اینکه مشهود ما همه ی حیوانات نبود بلکه بعضی بود اما حکمی که صادر شد حکم کلی بود. پس حکم کلی که از شهود بعضی جزئیات بدست می آید استقراء می شود.

ص: ۴۴۳

اما گاهی از اوقات تمام افراد ملاحظه می شونـد و حکم بیان می گردد در اینصورت اسـتقراء تام حاصل می شود و مفیـد یقین می باشد اما جایی که تمام افراد ملاحظه نشوند بلکه بعضی ملاحظه شود و حکم کلی بیان شود استقراء ناقص می گویند.

ترجمه: و می گوییم در تعریف اسـتقرا: حکم می شود به اینکه فک اسـفل در همه حیوانات عنـد المضغ و جویدن غذا حرکت می کند.

لفظ « مثلا » مثال برای « عند المضغ » است و برای « فک اسفل » یا « تحرک » نیست.

بالمشاهده ای بمشاهده الحاکم افراده

« بالمشاهده »: با در آن سـببیت است و « افراده » مفعول « مشاهده » است. الف و لام در « بالمشاهده » بدل از مضاف الیه اسـت که « الحاکم » می باشد.

ترجمه: حکم می شود بر کلی، به سبب اینکه حاکم « یعنی کسـی که اسـتقراء را مطرح می کنـد و حکم می کند به اینکه این استقراء انجام گرفته است و حجت می باشد » مشاهده کرده افراد این کلی را.

کالانسان و الفرس و غیرها مما صودف

از طریق مشاهـده ی افراد انسان حکم را بر انسان می دهـد و از طریق مشاهده ی افراد فرس و بقر حکم را روی آنها می برد. به عبارت دیگر حکم را بر روی جزئی می بیند سپس آن را سرایت به کلی می دهد.

ترجمه: مثل انسان و فرس و بقر و غیر اینها از حیواناتی که حاکم مصادف با آن حیوانات شده است.

فهذا استقرائهم قد حدَدّه ای عَرّفه

این است استقرائی که منطقیین می گویند که منطقی تعریفش کرده است.

ص: ۴۴۴

می توان « حَدِّده ای عَرِّفه » هم خواند ولی مصرع شعر را خراب می کند.

ثم الاستقراء قسمان تم مخفف تام اذ الحکم جمیعا شَمَل و اشتمل علی الحصر

استقراء به دو قسم تقسیم می شود یکی تام و یکی ناقص است. استقراء تام را به خاطر ضرورت شعری تعبیر به « تم » کرده است اما چه وقتی تام است با عبارت « اذا الحکم جمیعا شمل » بیان می کند.

توجه کنید که لفظ « اذ » در اینجا وقتیه گرفته شد یعنی زمانی که حکم، تمام افراد را شامل شود.

« اشتمل علی الحصر »: استقرا اگر تام باشد مشتمل بر حصر است یعنی تمام افراد را در یک مجموعه ای حصر می کند تا حکم بر همه ی این افراد بار شود. مثلا حیوان و فرس و بقر و .... را می شمارد و می گوید اینها مثلا ناطق اند.

می توان « واو » را عاطفه گرفت و گفت: اگر حکم همه را شامل شود و عبارت دیگر حکم مشتمل بر حصر باشد یعنی موضوع، منحصر شده باشد و حکم بر آن موضوعِ منحصر بار شود.

کقولنا « الحیوان و النبات و الجماد متحیز فلک جسم متحیز »

ملاحظه کنید که تمام جسم ها با ذکر عناوینشان جمع شده یعنی جسم را منحصر به این امور « یعنی حیوان و نبات و جماد » کرده است.

توجه کنید این را می توان به صورت قیاس درآورد و چون به صورت قیاس در می آید می توان گفت که مفید یقین است چون قیاس، مفید یقین است. پس اینچنین استقرائی، بالقوه قیاس است و همانطور که قیاس، یقینی است این استقراء تام هم یقینی می شود.

ص: ۴۴۵

و کذا « الحیوان الناطق حساس، و الحیوانات الغیر الناطقه حساسه، فکل حیوان حساس »

از مثال قبلی نتیجه گرفته شد « کل جسم متحیز » و از این مثال دوم نتیجه گرفته می شود « کل حیوان حساس ». در هر دو مثال حکم از افراد بدست آمد. گاهی به اینصورت است که عناوین افراد پیدا شدند و موضوع قرار داده شدند گاهی هم به اینصورت است که موضوع تقسیم به شعبی شدند و به تمام آن شعب اشاره شد. در هر دو حال موضوع، حاصرِ همه اقسام می شود در اینصورت حکمی که بار می شود بر همه ی اقسام و افراد بار می شود لذا استقراء، تام می شود. در مثال اول توجه کنید که همه ی افرادِ جسم، تحت عنوان رفته است اما در مثال دوم این کار نشده بلکه حیوان را تقسیم به دو قسم حاصر کرده است.

و ناقص

این لفظ عطف بر « تم » است یعنی استقراء گاهی تام است و گاهی ناقص است.

اذا بالاکثر یُدلّ کما فی المضغ

استقراء ناقص زمانی است که دلالت بر اکثر افراد کند یعنی دلالت کند بر اینکه این کار در اکثر افراد انجام داده شده است و حکمِ آن یافت شده است.

مثال آن مضغ است که تمام افراد ملاحظه نشدند و این حکم بر اکثر افراد بار شده است.

یعطی الیقین التمّ

مصنف در ادامه می خواهد بیان کند استقراء تام مفید یقین است و استقراء ناقص مفید یقین نیست که در جلسه ی بعد بیان می شود.

خلاصه: موضوع: بعد از اینکه دلیل خلف بیان شد مصنف اشاره می کند به اینکه دلیلی که صورت خلفی ندارد دلیل مستقیم نامیده می شود. تا الان قیاس هایی که مطرح شده بود مستقیم بودند ولی اسمی برای آنها ذکر نشده بود و تحت یک صفتی که جامع باشد یعنی « مستقیم » آورده نشده بود. الان مناسب می بینند که اسم جامعی برای آنها بیاورد. در ادامه می فرماید قیاس خلف اگر چه به ظاهر یک قیاس دیده می شود ولی بالحقیقه دو قیاس کنار هم قرار گرفته است که یکی قیاس اقترانی و یکی قیاس استثنائی است.

ص: ۴۴۶

بیان استقراء: در استقراء کاری که انجام می شود این است که با حس، جزئیاتی احساس و مشاهده می شود و بعد از اینکه حس ما تکرار شد از این جزئیات، حکم کلی گرفته می شود و همه ی این جزئیات چنین حکمی دارند.

استقراء به دو قسم تقسیم می شود یکی تام و یکی ناقص است. استقراء تام یعنی زمانی که حکم، تمام افراد را شامل شود. استقرا اگر تام باشد مشتمل بر حصر است یعنی تمام افراد را در یک مجموعه ای حصر می کند تا حکم بر همه ی این افراد بار شود. مثل « الحیوان و النبات و الجماد متحیز فلک جسم متحیز ». اما استقراء ناقص زمانی است که دلالت بر اکثر افراد کند یعنی دلالت کند بر اینکه این کار در اکثر افراد انجام داده شده است و حکمِ آن یافت شده است. مثال آن مضغ است که تمام افراد ملاحظه نشدند و این حکم بر اکثر افراد بار شده است.

استقراء تام مفید یقین است اما استقراء ناقص مفید یقین نیست/ استقراء و تمثیل/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استقراء تام مفید یقین است اما استقراء ناقص مفید یقین نیست/ استقراء و تمثیل/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

یعطی الیقین التمّ ای الاستقراء التام (۱)

بعد از اینکه توضیح استقراء تمام شد آن را به دو قسم تقسیم کرد یکی استقراء تام و دیگری استقراء ناقص است. الان درباره ی این دو قسم بیان می شود که قسم اول یعنی تام مفید یقین است و قسم دوم، مفید ظن است و آنچه مفید ظن است در حکمت و فلسفه بی اعتبار می شود اما قسم اول معتبر است چون در فلسفه احتیاج به یقین داریم اگر حجتی مفید ظن باشد در فلسفه بی اعتبار است و اگر حجتی مفید یقین باشد معتبر است. ما از بین این دو استقراء، آن که در فلسفه و حکمت حجت است « یعنی مفید یقین است » را تبیین می کنیم تا آنکه مفید یقین نیست بلکه مفید ظن است بی اعتبار شود.

ص: ۴۴۷

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۱۲، سطر ۹، نشر ناب.

مصنف بیان می کند استقراء تام مفید یقین است چون استقراء تام بازگشت به قیاس می کند و قیاس، مفید یقین است پس استقراء تام، مفید یقین است.

کبرای این قیاس « یعنی اینکه هر قیاسی مفید یقین است » مقبول است. اما صغری « که چطور استقراء تام به قیاس بر می گردد » باید اثبات شود.

مصنف می فرماید ما استقراء را به قیاسِ مقسَّم « یا مقسِّم » بر می گردانیم یعنی قیاسی که در آن، شیء تقسیم شده و به تمام اقسام توجه شده است « یا قیاسی که تقسیم کننده ی شی است و ما را با این تقسیم متوجه تمام اقسام می کند » مثلا جسم را ملاحظه کنید که می گوییم جسم، متحیز است « یعنی جایی را پُر می کند و بُعدی را اشغال می کند و دارای مکان است یا

متحیز به این معناست که قابل اشاره ی حسی است و جهت دارد و ما به جهتش اشاره می کنیم و می گوییم بالا یا پایین است ».

اما آیا همه ی جسم ها را جستجو کردیم تا تحیز را در این اجسام ببینیم و استقراء، استقراء تام باشد؟ جواب آن خیر است و استقرا نکردیم. استقراء از این جهت، تام نشد. ما این کار را انجام می دهیم و جسم را تقسیم به اقسامی می کنیم و می گوییم جسم جمادی و جسم نباتی و جسم حیوانی. سپس به جای جسم این اقسام قرار داده می شود و گفته می شود: هر جسمی، یا جمادی است یا نباتی است یا حیوانی است این صغری، قطعی است چون جسم به این سه قسم تقسیم می شود. سپس می گوییم هر یک از این سه « چه جماد، چه نبات، چه حیوان » بُعدی را اشغال می کنند و به تعبیر مصنف، متحیزند. « این، کبری است » نتیجه گرفته می شود که هر جسمی متحیز است.

الان ملاحظه کنید این مطلبی که بیان شد، قیاس بود ولی قیاسی است که مشتمل بر تقسیم است لذا به آن، قیاس مقسَّم « یا مقسِّم » گفته می شود ولی این قیاس، تبیین دیگری برای استقراء بود چون فرقی نمی کند که همه اقسام جسم را جستجو کنیم یا جسم را تقسیم به عناوینی کنیم و آن عناوین را ملاحظه کنیم.

توجه کردید با قیاسی که در آن قیاس، تقسیم بکار رفته است همان نتیجه ای گرفته می شود که از استقراء گرفته شده است. اینچنین استقرائی را استقراء تام می گویند چون رجوعش به قیاس مقسَّم است. در اینصورت استقراء تام که مفید یقین است می توان آن را در علوم عقلیه از جمله فلسفه که طالب یقین اند بکار ببریم و به عنوان حجت قبول کنیم. اما استقراء ناقص اینگونه نیست و مفید ظن است و در علومی مثل فلسفه که به ظن اعتماد ندارند بلکه دنبال یقین هستند نمی توان استقراء ناقص را به عنوان یک دلیل و حجت پذیرفت.

توضیح عبارت

یعطی الیقین التمّ ای الاستقراء التام

استقراء تام، یقین را عطا می کند یعنی انسان را صاحب یقین می کند.

اذ قیاسٌ مقسَّمُ المرجع و الاساس ای مرجعه الی قیاس مقسم

الف و لام در « المرجع » بدل از مضاف الیه است یعنی « مرجع » اضافه به ضمیر شده که مصنف آن را در شرح ظاهر کرده چون ضرورت شعری نیست.

لفظ « مرجع » با « الی » متعدی می شود لذا لفظ « الی » بر « قیاس » داخل می شود و گفته می شود « اذ مرجعه و اساسه الی قیاس مقسم ».

ص: ۴۴۹

و القیاس مفید الیقین

تا اینجا مقدمه اول را بیان کرد که استقراء تام همان قیاس است. با این عبارت، مقدمه ی دوم را بیان می کند که قیاس، مفید یقین است. نتیجه گرفته می شود که استقراء تام مفید یقین است.

اذ نظمه فی المثال الاول: « ان کل جسم اما حیوان او نبات او جماد، و کل حیوان او نبات او جماد متحیزٌ، فکل جسمٍ متحیزٌ »

این عبارت دلیل بر این نیست که قیاس، مفید یقین است. این، احتیاج به دلیل ندارد. در جای خودش وقتی قیاس را صاحب نتیجه گرفتیم و آن را منتج کردیم، بیان شد که قیاس مفید یقین است. پس نمی خواهیم در اینجا کبری را مستدل کنیم. این عبارت بیان برای صغری است یعنی چگونه این استقراء تام به قیاسِ مقسَّم برمی گردد. دو مثال برای استقراء بیان شد که با هم تفاوت داشتند الان مصنف می خواهد آن مثال را در قالب قیاس بریزد. مثال اول اینگونه بود « الحیوان و النبات و الجماد متحیز » که استقراء شده بودند سپس گفته شد « فکل جسم متحیز ». این استقراء در اموری مثل معدن یعنی جماد و در نبات و حیوان بررسی شد سپس مراجعه کردیم و دیدیم این سه، عناوین برای تمام اجسام هستند به اینکه بعضی اجسام، جماد هستند و بعضی نبات هستند و بعضی حیوان هستند لذا به جای « جسم » این تقسیمات آورده شد. سپس گفته شد که اگر این سه متحیزند پس جامع آنها که جسم است نیز متحیز است اما در مثال دوم شیء به اقسامش تقسیم نشد بلکه شی به یک قسم و مخالفِ آن قسم، تقسیم شد یعنی حیوان تقسیم به ناطق و غیر ناطق شد نه به ناطق و صاهل و ناهق و ... .

ص: ۴۵۰

توجه می کنید که هر دو تقسیم حاصر بود ولی در یکی اقسام به صورت ثبوتی آورده شد و در دیگری، یک قسم آورده شد و سلبیِ آن قسم که شامل بقیه می شد آورده شد. این دو مثال با هم فرق داشتند. الان می خواهیم در هر دو مثال، استقراء را به قیاس مقسم برگردانیم توضیح این از خارج لازم نیست بیان شود لذا از روی عبارت می خوانیم.

ترجمه: زیرا نظم قیاس در مثالِ اول استقراء این است که هر جسمی یا حیوان است یا نبات است یا جماد است « توجه می کنید که جسم تقسیم شد و این اقسام، حد وسط قرار گرفتند » سپس گفته شد هر حیوان یا نبات یا جماد متحیز است نتیجه گرفته می شود همه جسم ها متحیزند « این نتیجه، همان است که در استقرا گفته شد چون در استقرا گفته شد الحیوان و النبات و الجماد متحیز فکل جسم متحیز ».

و فی الثانی « کل حیوان اما ناطق او غیر ناطق، و کل ناطق حساس، و کل غیر ناطق من الحیوان حساس، فکل حیوان حساس »

در این مثال دوم ملاحظه کنید آنکه کلی است موضوع و اصغر قرار داده شد که تقسیم به ناطق و غیر ناطق شد. تقسیمی که در این مثال واقع شده به اقسام نبوده است بلکه تقسیم به یک قسم و خلاف آن قسم بوده است که خلاف آن قسم، شامل بقیه اقسام می شده است. در این مثال، حیوان که کلی است اصغر قرار داده شد و اقسامش که ناطق و غیر ناطق است اوسط قرار داده شد و در مقدمه ی دوم حد وسط تکرار شد ولی اکبر که حکم است تکرار نشده است.

ص: ۴۵۱

« غیر ناطق من الحیوان »: چون غیر ناطق شامل همه چیز می شود حتی جماد هم می تواند غیر ناطق باشد لذا قید « من الحیوان » آورده شـد. توجه کنیـد که جماد، غیرِ ناطقِ عدولی نیست بلکه تحصـیلی است یعنی در عدولی آنچه بر آن، « غیر » اطلاق می شود باید قابلیت مضاف الیه « غیر » را داشـته باشد لذا به دیوار نمی توان غیر بصـیر گفت چون مضاف الیهِ « غیر » که « بصـیر » است قابلیت ندارد اما اگر تحصـیلی بود مثلا « الجدار لیس ببصـیر » اشـکالی ندارد که بصیر را از جدار نفی کرد با اینکه جدار قابلیت بصـیر را ندارد. لفظ « غیر » را اصـطلاحا می گویند برای عدول است ولی این، مساله ای است که خیلی ثابت نیست لذا جا دارد احتیاط شود.

ممکن است کسـی « غیر » را در سلب بکار ببرد. اگر در سلب بکار رود جماد هم غیر ناطق است اما اگر « غیر » در عدول بکار برود جماد را نمی توان گفت غیر ناطق است. آنکه قابلیت دارد ناطق باشـد و ناطق نشده است را غیر ناطق می گویند. در اینجا چون اطمینان نداریم کلمه « غیر » برای عدول باشد و احتمال سلب بودنش هم داده می شود لذا به نظر می آید که سلب است. اگر سلب باشد شامل همه می شود در اینصورت معنایش این می شود « هر چه غیر ناطق است حساس می باشد » در اینصورت می گـوییم « جمـاد غیر نـاطق است ولی حسـاس نیست » این غلـط می شـود لـذا قیـد « فی الحیوان » می آورد و می گویـد غیر ناطقی که از جنس حیوان باشد حساس است. یعنی عمومیت را از بین می برد.

ص: ۴۵۲

فان كان الحكم لم يشمل الجميع فهو الاستقراء الناقص

تا اینجا استقراء تام توضیح داده شد اولاً و حکمش که افاده ی یقین است بیان شد ثانیاً. الان می خواهد اشاره به استقراء ناقص کند و حکمش که افاده ظن است را بیان کند.

ترجمه: اگر حکمی که روی افراد بار شد همه ی افراد را شامل نیست پس چنین استقرائی، استقراء ناقص است « یعنی بعض افراد جستجو شدند و حکمشان بدست آمد اما قبل از اینکه این جستجو به کمال برسد حکم بر روی کلی رفت. اینچنین حکمی که روی کلی رفته است فقط مفید ظن است ».

و الناقص ظناً حدی ای دعا لم یتبع فی الحکمه اذ لا یعبأ بالظن فیها

ترجمه: ناقص، ظن را دعوت می کند « یعنی استقراء ناقص باعث می شود که در نفس ما ظن دعوت شود و ما ظن را در نفس خودمان بیابیم » ظنی که این صفت دارد که در فلسفه تبعیت نمی شود چون اعتنا به ظن نمی شود در حکمت « ممکن است در فقه به ظن اکتفا کنید ولی در فلسفه اعتنا به ظن نمی شود ».

و لهذا فالمتبع فیها البرهان المفید للیقین

« و لهذا »: چون اولا در حکمت، ظن کافی نیست و ثانیا استقراء ناقص تولید ظن می کند که کافی نیست.

ترجمه: و به خاطر این، مُتَّبِعِ در حکمت، برهانی است که مفید یقین باشد نه استقرائی که مفید ظن است.

و مثل المضغ وُعی ای سمع

مراد از « ما » در « ما لم یتحرک » حیوان است.

قبلا مصنف مثال زد و گفت « کل حیوان یتحرک فکه الاسفل عند المضغ » که یک حکم کلی داده شد. ممکن است کسی این را در فلسفه در بخش طبیعی بیاورد « چون در بخش طبیعی درباره حیوان بحث می شود » چطور می گویید استقراء ناقص در فلسفه پذیرفته نیست؟ مصنف می فرماید این استقراء شنیده شده است و مورد توجه قرار گرفته است و الا این استقراء هم تام نیست و مفید یقین نمی باشد چون خلاف آن دیده شده است مثل تمساح که در هنگام غذا خوردن فک بالای او حرکت می کند. پس معلوم می شود این کلی که در طبیعیات گفته می شود اعتبار ندارد. توجه کنید که در این مثال مورد نقض یافته شد و دانسته شد که به صورت کلی صحیح نیست اما در جاهایی هست که یافت نمی شود که آیا مورد خلاف دارد یا ندارد لذا در آنجا فقط گمان می شود که حکم کلی صحیح است. این موارد هم باید کنار گذاشته شود. فقط جایی را می توان قبول کرد که یقین داریم.

پس مثل داستان مضغ، یک داستانِ شنیده شده است نه یک داستان یقینی شده باشد و چون یقینی نبوده لذا مورد نقض داشته است.

ترجمه: و مثل مضغ شنیده شده است. این، مثال استقراء ناقص است چون ممکن است « حیوانی یافت شود که فک اسفلش را در هنگام جویدن غذا حرکت ندهد. همانطور که گفته می شود تمساح، فک بالای خودش را هنگام جویدن غذا حرکت می دهد ».

تا اینجا بحث از استقراء تمام شد در ادامه وارد بحث تمثیل می شود.

خلاصه: بعد از اینکه توضیح استقراء تمام شد آن را به دو قسم تقسیم کرد یکی استقراء تام و دیگری استقراء ناقص است. الان درباره ی این دو قسم بیان می شود که قسم اول یعنی تا،م مفید یقین است و قسم دوم، مفید ظن است و آنچه مفید ظن است در حکمت و فلسفه بی اعتبار می شود اما قسم اول معتبر است چون در فلسفه احتیاج به یقین داریم اگر حجتی مفید ظن باشد در فلسفه بی اعتبار است و اگر حجتی مفید یقین باشد معتبر است.

مصنف بیان می کند استقراء تام مفید یقین است چون استقراء تام بازگشت به قیاس می کند و قیاس، مفید یقین است پس استقراء تام، مفید یقین است.

کبرای این قیاس « یعنی اینکه هر قیاسی مفید یقین است » مقبول است. اما صغری « که چطور استقراء تام به قیاس بر می گردد » باید اثبات شود.

مصنف می فرماید ما استقراء را به قیاسِ مقسَّم « یا مقسِّم » بر می گردانیم یعنی قیاسی که در آن، شیء تقسیم شده و به تمام اقسام توجه شده است « یا قیاسی که تقسیم کننده ی شی است و ما را با این تقسیم متوجه تمام اقسام می کند » مثلا جسم را ملاحظه کنید که می گوییم جسم، متحیز است. اما آیا همه ی جسم ها را جستجو کردیم تا تحیز را در این اجسام ببینیم و استقراء، استقراء تام باشد؟ جواب آن خیر است و استقرا نکردیم. استقراء از این جهت، تام نشد. ما این کار را انجام می دهیم و جسم را تقسیم به اقسامی می کنیم و می گوییم جسم جمادی و جسم نباتی و جسم حیوانی. سپس به جای جسم این اقسام قرار داده می شود و گفته می شود: هر جسمی، یا جمادی است یا نباتی است یا حیوانی است این صغری، قطعی است چون جسم به این سه قسم تقسیم می شود. سپس می گوییم هر یک از این سه « چه جماد، چه نبات، چه حیوان » بُعدی را اشغال می کنند و به تعبیر مصنف، متحیزند. « این، کبری است » نتیجه گرفته می شود که هر جسمی متحیز است.

ص: ۴۵۴

اما استقراء ناقص باعث ظن می شود و در فلسفه به ظن اعتنا نمی شود.

بیان تعریف تمثیل/ تمثیل/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تعریف تمثیل/ تمثیل/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

و اقول فی تعریف التمثیل: تشریک جزئی لجزئی لما یجمعهما فی الحکم تمثیلا سما (۱)

سوال: در استقراء تام وقتی جزئیات تفحص می شوند در همان هنگام حکم برای کلی فهمیده می شود و از معلوم به مجهول رسیدن به چه معناست؟ وقتی معلومات جزئی بدست آمد کلی خودبخود معلوم می شود چه لزومی دارد که از جزئیات منتقل به کلی بشویم؟

جواب: در قیاس هم همین کار می شود چون وقتی صغرای معلوم و کبرای معلوم در کنار یکدیگر قرار داده می شود « قبلا کنار هم نبودند و ما را به مجهول نمی رساندند » این توجه ما به این دو معلوم آیا ما را به نتیجه عالم می کند یا یک انتقال سریعی که شاید خیلی احساس نشود، انجام می گیرد؟ می گوییم حتما انتقال انجام می شود ولی قبلا بیان شد که این انتقال اینقدر سریع است که متوجه آن نمی شویم. در مورد استقراء هم همین است که حکمِ تک تک افراد معلوم می شود سپس گفته می شود که چون تک تک افراد دارای این حکم هستند پس کلی هم این حکم را دارد. این عبارتِ « پس کلی هم این حکم را دارد » از ابتدا برای ما معلوم نبوده است ما منتقل می شویم ولی خیلی سریع منتقل می شویم. آنچه برای ما معلوم بوده است حکم جزئیات منفرداً منفرداً است اما الان یک حکم بر یک کلی مترتب می شود و این، همان حکم قبلی نیست بلکه از حکم قبلی استفاده شده است ولی چون بسرعت استفاده شده، به نظر می رسد که منتقل نشده است. در قیاس یک انتقال هست که انتقال به حد وسط است و این، گاهی آسان است و گاهی سخت است وقتی انتقال به حد وسط پیدا شد و قیاس، تنظیم گردید انتقال به نتیجه حاصل می شود. در مورد استقراء یک انتقال به جزئیات است که سریع نمی باشد و نیاز به تفحص دارد و یک انتقال از حکم کلِ جزئیات به عنوان کلی آنها یعنی به نوع و جنس آنهاست که خیلی سریع انجام می شود.

ص: ۴۵۵

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۱۲، سطر ۱۹، نشر ناب.

سوال: دو مثال بیان شد که یکی برای استقراء تام بود و یکی برای استقراء ناقص بود فرق این دو مثال چیست؟ در استقراء تام مثال به این زده شد که حیوانات متحیزند. در استقراء ناقص مثال به این زده شد که هر حیوانی فک اسفل را حرکت می دهد. در هر دو استقراء حکم بر حیوان شد اما در هر دو اینگونه بود که همه حیوانات رسیدگی نشدند چرا در یکی حکم به تحیز در همه حیوانات شد ولی در دیگری حکم به تحرک فک اسفل در همه حیوانات نشد؟

جواب: در مثال استقراء تام سه فرد وجود داشت که عبارت از حیوان و جماد و نبات بود. باید در هر کدام استقراء تام صورت

می گرفت یـا از طریقی به نتیجه می رسـیدیم و تحیز در آنها روشن می شـد ولی چگونه بایـد روشن شود؟ یکبار حیوان را که یک فرد است ملاحظه می کنیم که دارای افراد بی شـماری است می خواهیم فرد فرد از حیوان را ملاحظه کنیم تا آن را متحیز کنیم می بینیم عمر مـا به این انـدازه نیست که تمـام افراد حیـوان را بررسـی کنیم ولی لازم است که حکم کنیم حیوان، متحیز است تـا بتوان حکم کرد که جسم، متحیز است. جسم دارای سه فردِ جمـاد و نبات و حیوان است وقتی وارد این افراد می شویم می بینیم هر کدام از این افراد دارای فرد هستند و باید حکم آن افراد را روشن کنیم تا حکم حیوان روشن شود در اینجا لزومی ندارد اسـتقرا کنیم اگر بخواهیم اسـتقراء کنیم عمر ما به این اندازه نیست لذا در اینجا ممکن است با قیاس اثبات کنیم یعنی فرد حیوان را بایـد مبرهن کنیم که متحیز است سـپس فرد نبات و بعداً فرد جماد را مبرهن کنیم. آن افرادی که تحت جماد و تحت نبات و تحت حیوان هستند را می توان با استقراء و می توان از راه دیگر بدست آورد.

در حیوان اینگونه استدلال می کنیم: این حیوان دارای مکان است چون جسم دارد یا چون جایی را اشغال کرده است یا سطحی او را احاطه کرده است. مثلا می گوییم چون جایی را اشغال کرده است لذا دارای مکان است بقیه حیوانات هم جایی را اشغال می کنند.

پس توجه کردید که حکم سه فرد یعنی حیوان و جماد و نبات از طریق قیاس بدست می آید بعداً حکم جسم از طریق استقراء بدست می آید.

بحث امروز

تعریف تمثیل: تمثیل به دو صورت معنا می شود تفاوت بین این دو معنا خیلی ظریف است و در واقع می توان گفت که دو تفسیر هستند نه اینکه دو حجت درست می کنند.

تفسیر اول: یک جزئی با جزئی دیگر شریک در حکم است و علت شرکت این است که هر دو جزئی تحت یک جامع اند. مثل خمر و فقاع که در حکم حرمت با هم شریکند علت شرکتشان این است که هر دو تحت جامع « اسکار » هستند چون هر دو مست کننده اند لذا هر دو حرام اند.

« بیت » و « عالم » شریک در یک حکم هستند که « حدوث » می باشد علت شرکتشان در این حکم، جامعی است که « ترکیب » می باشد یعنی « بیت » مرکب است و لذا حادث است « عالَم » هم مرکب است و لذا حادث است هر جا ترکیب باشد حدوث است چون قبل از اینکه این مرکب موجود شود مفرداتش موجود بوده است و ترکیب، بعد از وجود مفردات است. آنچه که بعداً موجود می شود حتما حادث است. ازلی آن است که قبل ندارد.

ص: ۴۵۷

پس توجه کردید که در تمثیل چند چیز داریم یکی « اصل » است « مثل خمر » که حکم « مثل حرمت » در آن مقبول است و مورد اتفاق همه است. جزئی دیگر می خواهد شریک این جزئیِ اول قرار بگیرد و همان حکمی که جزئی اول دارد در آن جزئی دوم جاری شود. جزئی دوم را « فرع » می گویند که در مثال ما « فقاع » است. یک « جامع » هم وجود دارد که هر دو جزئی در تحت آن هستند و این « جامع » علت می شود که حکم از یک جزئی که « اصل » است به جزئی دیگر که « فرع » است سرایت داده شود.

توضیح عبارت

و اقول تعریف التمثیل: تشریک جزئی لجزئی لما یجمعهما فی الحکم تمثیلا سما

« فی الحکم » متعلق به « تشریک » است.

به اول فصل برگردید که مصنف در صفحه ۳۱۲ سطر ۳ فرموده « اقول فی تعریف الاستقراء ». الان می فرماید « و اقول فی تعریف التمثیل » که عطف بر « اقول » در سطر ۳ است.

ترجمه: و می گوییم در تعریف تمثیل: شریک قرار دادن جزئیِ فقاع برای جزئیِ خمر در حکم به علت جامعی که بین این دو وجود دارد، تمثیل نامیده شده است.

و قد یقال التمثیل تشبیه جزئی بجزئی فی معنی مشترک بینهما لیثبت فی المشبه، الحکم الثابت فی المشبه به المعلل بذلک المعنی

تفسیر دوم: از اینجا وارد تفسیر دوم می شود که در جلسه بعد بیان می شود.

خلاصه:

تعریف تمثیل: تمثیل به دو صورت معنا می شود:

ص: ۴۵۸

تفسیر اول: یـک جزئی با جزئی دیگر شـریک در حکم است و علت شـرکت این است که هر دو جزئی تحت یک جامع انـد. مثل خمر و فقاع که در حکم حرمت با هم شـریکند علت شـرکتشان این است که هر دو تحت جامع « اسـکار » هستند چون هر دو مست کننده اند لذا هر دو حرام اند.

تفسیر دوم: جلسه بعد بیان می شود.

ادامه بیان تعریف تمثیل/ تمثیل/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان تعریف تمثیل/ تمثیل/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

و قـد یقـال التمثیـل تشبیه جزئی بجزئی فی معنی مشترک بینهمـا لیثبت فی المشـبه، الحکم الثـابت فی المشـبه به المعلل بـذلک المعنی (۱)

بیان شد که تمثیل به دو صورت تفسیر می شود.

بیان معنای تمثیل:

تفسیر اول: در جلسه قبل بیان شد.

تفسـیر دوم: یک امر جزئی به امر جزئی دیگر در یک معنای جامع تشبیه می شود تا از این شـباهت اسـتفاده شود این مطلب که حکمی که در یک جزئی است بر دیگری نیز مترتب شود.

توجه می کنیـد همان معنایی که در تفسـیر اول از تمثیل بـدست آمـد با این تفسـیر هم همان معنا به ذهن می آید ولی نحوه ی طرح تعریف با نحوه ی قبل فرق می کند.

بیان فرق تفسـیر اول و تفسـیر دوم: در معنای اول بیان شد که دو جزئی، در یک حکم شریک می شوند اما در معنای دوم بیان شـد که دو جزئی، در جامع، به یکـدیگر تشبیه می شونـد. توجه می کنید که فرق زیادی بین این دو تفسـیر نیست اگر چه یک فرق کمی هست اما دخالتی در معنا و واقعیت تمثیل ندارد.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۱۲، سطر ۲۰، نشر ناب.

توضیح عبارت

و قـد یقـال: التمثیـل تشبیه جزئی بجزئی فی معنی مشترک بینهمـا لیثبت فی المشـبه، الحکم الثابت فی المشـبه به المعلل بـذلک

المعنی

مراد از « جزئیِ » اول، مشبه است و مراد از « جزئی » دوم مشبه به است و « فی معنی مشترک بینهما » وجه شبه است که مراد همان معنای جامع است یعنی این دو جزئی در جامع مشترک دیده می شوند و چون در جامع، مشترک دیده می شوند یکی به دیگری تشبیه می شود.

« لیثبت فی المشبه الحکم الثابت فی المشبه به »: این عبارت برای بیان غرض از تشبیه و استفاده کردن از اشتراک را بیان می کند و آن این است که حکم در مشبه به وجود دارد و می خواهیم این حکم در مشبه هم آورده شود لذا مشبه به به خاطر وجود جامع به مشبه به تشبیه می شود و گفته می شود وقتی این دو شبیه هم شدند پس همانطور که حکم در آن مشبه به حاصل شد در مشبه هم حاصل می شود.

ترجمه این عبارت می شود: غرض از این تشبیه این است که تا ثابت شود در مشبه، حکمی که در مشبه به ثابت بوده است.

« المعلل بذلک المعنی »: صفت برای « الحکم » است. « بذلک المعنی » به معنای آن معنای مشترک و جامع است یعنی آن معنای جامع باعث شده بود که این حکم بیاید مثلا اسکار باعث شده بود که حرمت بیاید یا آن تالیف باعث شده بود که حدوث بیاید. ترجمه این عبارت به این صورت می شود:

حکمی که معلل به این جامع است بین دو جزئی حاصل است همان طور که جامع بین دو جزئی حاصل است به عبارت دیگر علت که جامع است در هر دو جزئی وجود دارد حکم هم که معلول این علت است در هر دو جزئی وجود دارد.

ص: ۴۶۰

كقول بعض المتكلمين: « العالم مولَّف فيكون حادثا كالبيت »

مثل قول بعض متكلمين که گفتند: « العالم مولف فيكون حادثا كالبيت » يعنى عالم، مولَّف است مثل بيت كه مولف است. هر دو در تاليف شبيه هم هستند پس در حكم هم شبيه يكديگرند يعنى اگر يكى كه عبارت از « بيت » مى باشد، حادث است ديگرى هم كه عبارت از « عالم » است، حادث مى باشد.

نكته: مى توان اين را قياس مضمر هم گرفت ولى اينجا كه عنوان تمثيل بيان شده است.

و قول الفقها ــ و يسمونه قياساً ــ « النبيذ حرام لان الخمر حرام » و عله الحرمه الاسكار و هو متحقق فى النبيذ

فقهاء اين تمثيل را قياس مى نامند و اينگونه مثال مى زنند « النبيذ حرام لان الخمر حرام ».

مراد از « نبيذ » شرابى است كه از كشمش گرفته مى شود و اين، حرام است چون خمر « يعنى شرابى است كه از انگور گرفته مى شود » حرام است.

علت حرمت، اسكار است و اين اسكار همانطور كه در خمر است در نبيذ هم متحقق است. در اينجا علت و به تعبير ديگر وجه شبه در هر دو هست پس حكم هم بايد در هر دو باشد. اين دو در اسكار با هم شباهت دارند. پس بايد در حكم يعنى حرمت هم شباهت داشته باشند.

فالصوره التى كان الحكم فيها ثابتا بالاتفاق كالبيت و الخمر تسمى اصلا و الاخرى كالعالم و النبيذ فرعا

مصنف مى خواهد اين دو مثال را، هم به زبان منطقى و تمثيلى ذكر كند هم مى خواهد بيان كند كه در هر تمثيلى چهار ركن وجود دارد. مثال را طورى بيان مى كند كه هم غرض اولش تامين شود يعنى به صورت منطقى بيان گردد هم غرض دومش تامين شود يعنى بتواند به راحتى چهار ركن تمثيل را توضيح دهد لذا مى فرمايد « فالصوره .... » يعنى صورتى كه حكم در آن صورت، ثابت بود بالاتفاق « يعنى به اتفاقِ اقامه كننده ى تمثيل و شنونده ى تمثيل ». يعنى هر دو بر يكى از دو جزئى اتفاق دارند مثلا اتفاق دارند كه « بيت » حادث است و هر دو قبول دارند كه خمر حرام است.

ص: ۴۶۱

ترجمه: صورتی که در آن صورت، حکم ثابت است به اتفاقِ اقامه کننده ی تمثیل و شنونده تمثیل، مثل بیت « در مثال متکلمین » و خمر « در مثال فقها » اصل نامیده می شود و صورت دیگری که حکم در آن بالاتفاق ثابت نیست و ما با کمک گرفتن از تمثیل می خواهیم حکم را در آن ثابت کنیم » مانند عالم و نبیذ فرع است.

و المعنی المشترک علهً و جامعاً کالتالیف و کالاسکار

ترجمه: معنای مشترک، علت و جامع نامیده می شود مثل « تالیف » در مثال متکلمین و « اسکار » در مثال فقهاء.

و مثل الحدوث و الحرمه حکما

و مانند حدوث و حرمت، حکم نامیده می شود. یعنی حدوث و حرمت و هر چه مثل اینها است را حکم می گویند. توجه کنید مراد از « مثل الحدوث و الحرمه » این نیست که خود حدوث و حرمت را کنار بگذار و مثل آن، حکم نامیده می شود بلکه خودش، حکم نامیده می شود و مثل آن هم، حکم نامیده می شود.

فالتمثیل التام لابد فیه من اربعه حدود: الاصل و الفرع و الجامع و الحکم

کسی که تمثیل را اقامه می کند گاهی به صورت تام اقامه می کند و گاهی هم می بیند علت یا حکم روشن است یک جا را حذف می کند مثلا می گوید « العالم کالبیت فی التالیف فکالبیت للحدوث ». در این مثال لفظ « العالم » فرع و لفظ « البیت » اصل است جامع هم عبارت از « تالیف » است و حکم که « حدوث » بود را نیز آورد. به این، تمثیل تام گفته می شود ولی همه را نمی آورد. مانند « العالم مولف فیکون حادثا کالبیت ».

ص: ۴۶۲

ترجمه: تمثیل تام آن است که ۴ جزء داشته باشد و عبارتند از اصل « که اسمش را مشبه به گذاشتیم » و فرع « که اسمش را مشبه گذاشتیم » سومی هم « علت » است که مراد جامع است و چهارمی حکم است که به آن حکم عمل می شود.

اساس کار در تمثیل این است که ثابت کنیم حکم مستند به جامع است یعنی جامع، موضوع حکم قرار داده می شود و گفته می شود « المسکر محرَّم ». در اینصورت اهمیتی ندارد که مصادیق مسکر چه باشد آیا خمر باشد یا فقاع باشد زیرا حکم از یکی به دیگری سرایت می کند. شاید اسم این را سرایت نگذاریم چون در واقع وقتی حکم بر روی کلی رفته روی مصادیق هم رفته است.

و یثبتون تعلیل الحکم بالجامع بطریقین

« بطریقین »: متعلق به « یثبتون » است و « بالجامع » متعلق به « تعلیل » است.

مصنف از اینجا دو راه می آورد تا بگوید چرا حکم، معلَّل به جامع است.

ترجمه: اینکه حکم، معلل به جامع شده و معلول برای جامع قرار گرفته است و جامع، علتش حساب شده به دو طریق بیان می شود « به عبارت دیگر چگونه حکمی که بر جزئی وارد شده است بر جامع وارد می شود؟ ».

الاول الدوران و یسمی بالطرد و العکس و هو التلازم وجوداً و عدماً

راه اول دوران و راه دوم سبر و تقسیم است.

دوران به معنای دائر مدار بودن یک چیز نسبت به دیگری وجوداً و عدماً می باشد.

راه اول: دوران. یعنی باید ثابت کرد حکم وجودش وابسته به وجود جامع است و عدمش از عدم جامع حاصل می شود. پس حکم، وجوداً به جامع بستگی دارد عدماً هم به جامع بستگی است و بالعکس پس این جامع و حکم همدیگر را تلازم دارند وجوداً و عدماً. دوران را طرد و عکس هم می نامند. طرد به معنای طرد کردن نیست بلکه به معنای بخش کردن است. ما وقتی حرمت را ملاحظه می کنیم که بر روی یک جزئی رفته است بر روی جزئی دیگر هم می بریم و آن را پخش می کنیم یعنی گفته می شود که اگر این جزئی وجود گرفت جامع هم وجود می گیرد و اگر آن جزئی وجود گرفت جامع هم وجود می گیرد. اما « العکس » یعنی « عکس الطرد ». لفظ « طرد » در ناحیه « وجود » است و لفظ « عکس الطرد » در ناحیه « عدم » است. در ناحیه ی وجود گفته می شود که هر وقت این هست آن هم هست در ناحیه ی عدم گفته می شد که هر وقت این نیست آن هم نیست. علت نسبت به معلول هم مطرد است هم منعکس است. وجودش، وجود معلول را در پی دارد عدمش هم، عدم معلول را در پی دارد. این علت نسبت به معلول، هم مطرد است هم منعکس است. هر متلازمی که متلازمان در وجود و عدم باشند طرد و عکس دارند مثلا وجود نهار با طلوع شمس طرد و عکس دارند طرد به این معنا که اگر شمس طلوع کرده باشد مستلزم وجود نهار است یعنی وجود شمس، وجود نهار را در پِی دارد. عکس هم به این معنا که عدم شمس مستلزم عدم نهار است.

اما طلوع شمس با حرارت، تلازم ندارد وجوداً و عدماً، طلوع شمس مستلزم حرارت هست ولی عدم شمس مستلزم عدم حرارت نیست چون ممکن است شمس معدوم شود و حرارت از چیز دیگر موجود شود. پس بین این دو، تلازم وجودی هست ولی تلازم عدمی نیست به عبارت دیگر تلازم دارند وجوداً ولی عدماً تلازم ندارند.

ترجمه: « به دو طریق بیان می شود که چگونه حکم، معلل به جامع شده است » راه اول، دوران است که طرد و عکس هم نامیده می شود و آن، تلازم است وجوداً و عدماً.

فانّ المعنی الجامع کالتالیف حیثما تحقق کما فی البیت و ما یقوم مقامه کان مقروناً بهذا الحکم اعین الحدوث

معنای جامع مثل « تالیف » هر جا تحقق پیدا کرد همانطور که « فی البیت » تحقق پیدا می کند و قائم مقام بیت تحقق پیدا می کند، مقرون به این حکم می شود « یعنی همین حکمی که در تمثیل آورده می شود که در یک مثال، حدوث بوده و در دیگری حرمت است.

و بالعکس ای حیث إنتَفَی، أُنتُفی

« بالعکس »: یعنی هر وقت که تالیف منتفی شد آن حدوث هم که حکم می باشد نیز منتفی می شود. پس « تالیف » یعنی جامع، وجودش علت برای حدوث می شود و عدمش که نفی تالیف است علت برای عدم حدوث می شود.

خلاصه: بیان شد که تمثیل به دو صورت تفسیر می شود.

بیان معنای تمثیل:

تفسیر اول: در جلسه قبل بیان شد.

تفسیر دوم: یک امر جزئی به امر جزئی دیگر در یک معنای جامع تشبیه می شود تا از این شباهت استفاده شود این مطلب که حکمی که در یک جزئی است بر دیگری نیز مترتب شود. مثل قول بعض متکلمین که گفتند: « العالم مولف فیکون حادثا کالبیت » یعنی عالم، مولَّف است مثل بیت که مولف است. هر دو در تالیف شبیه هم هستند پس در حکم هم شبیه یکدیگرند.

ص: ۴۶۴

تمثیل تام آن است که ۴ جزء داشته باشد و عبارتند از اصل « که اسمش را مشبه به گذاشتیم » و فرع « که اسمش را مشبه گذاشتیم » سومی هم « علت » است که مراد جامع است و چهارمی حکم است که به آن حکم عمل می شود. مصنف در ادامه دو راه می آورد تا بگوید چرا حکم، معلَّل به جامع است.

راه اول: دوران. یعنی باید ثابت کرد حکم وجودش وابسته به وجود جامع است و عدمش از عدم جامع حاصل می شود. پس حکم، وجوداً به جامع بستگی دارد عدماً هم به جامع بستگی است مثلا وجود نهار با طلوع شمس طرد و عکس دارند طرد به این معنا که اگر شمس طلوع کرده باشد مستلزم وجود نهار است یعنی وجود شمس، وجود نهار را در پِی دارد. عکس هم به این معنا که عدم شمس مستلزم عدم نهار است. اما طلوع شمس با حرارت، تلازم ندارد وجوداً و عدماً.

بیان راه اول بر اینکه چرا حکم در تمثیل معلل به جامع است/ بیان احکام تمثیل/ تمثیل/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان راه اول بر اینکه چرا حکم در تمثیل معلل به جامع است/ بیان احکام تمثیل/ تمثیل/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

و یثبتون تعلیل الحکم بالجامع بطریقین (۱)

بحث در تمثیل بود و بیان شد که در تمثیل احتیاج به چهار امر است:

۱ــ آن جزئی که حکم را دارد و به آن اصل گفته می شود.

۲ ــ آن جزئی که می خواهد حکم را بگیرد و به آن فرع گفته می شود.

ص: ۴۶۵

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۱۳، سطر ۶، نشر ناب.

۳ــ جامع بین این دو جزئی.

۴ــ حکمی که از یک جزئی به جزئی دیگر سرایت داده می شود.

سپس اشاره شد که آن جامع، علت وجود حکم است، هم در اصل و هم در فرع. یعنی اسکار باعث حرمت است، هم در اصل که خمر است و هم در فرع که نبیذ است. همچنین تالیف و ترکیب باعث حدوث است، هم در اصل که بیت است و هم در فرع که عالم است.

راه اول « راه دوران »: مراد از دوران این است که حکم دوران بر مدار جامع باشد به اینصورت که حکم دائر مدار جامع است

به اینکه این جامع، کار علت را انجام می دهد یعنی همانطور که اگر علت آمد معلول را در پی می آورد به عبارت دیگر اگر حکم بود جامع هست و اگر حکم نبود جامع نیست. از این دوران دو تعبیر دیگر هم شده که عبارت از « طرد و عکس » و « تلازم وجوداً و عدماً » می باشد.

مراد از « تلازم وجوداً و عدماً » این است که بین جامع و حکم، وجوداً تلازم است عدماً هم تلازم است. اگر جامع وجود داشته باشد حکم هم وجود خواهد داشت و اگر جامع منتفی و معدوم شد لازم است که حکم هم منتفی و معدوم شود. مثلا وجود اسکار مستلزم وجود حرمت است و عدم اسکار هم مستلزم عدم حرمت است.

مراد از « طرد » به معنای پرت کردن و دور انداختن نگیرید بلکه به معنای شیوع بگیرید. مثلا می گویند این مطلب، مطرد است یعنی شایع است یا وقتی گفته می شود « طرداً للباب » یعنی باب بحث را توسعه بدهید و آن را وسیع کنید یعنی علاوه بر اینکه این مورد را شامل است مورد دیگر را هم شامل می باشد. « عکس طرد » یعنی ضیق کردن و منحصر کردن و از سعه بیرون آوردن. به عبارت دیگر وقتی گفته می شود این تعریف را مطرد قرار دادیم یعنی آن را جامع افراد کردیم و به طوری وسعتش دادیم که شامل همه افراد شود و هیچ فردی از افراد از آن بیرون نباشد و وقتی گفته می شود این تعریف منعکس است یعنی چنان ضیق شد که همه اغیار را خارج می کند و مانع اغیار می شود.

اسکار را در هر جا بیابید حکم به حرمت می شود یعنی اسکار اختصاص به خمر داده نمی شود بلکه طرد می شود یعنی پخش می گردد همچنین به صورت عکس گفته می شود که اگر اسکار نبود حرمت نیست معنای اسکار اگر حاصل بود ولو در غیر خمر نباشد حرمت را می آورد. « این طرد است » و اگر این معنا حاصل نبود ولو در خود خمر باشد حرمت آورده نمی شود. « این، عکس » است.

توضیح عبارت

و یثبتون تعلیل الحکم بالجامع بطریقین

« بالجامع » متعلق به « تعلیل » است و « بطریقین» متعلق به « یثبتون » است.

ترجمه: معلَّل شدن حکم به جامع را اثبات می کنند به دو طریق « یعنی اینکه جامع، علت است و حکم، معلَّلِ به این علت است، به دو طریق بیان می شود ».

الاول الدوران و یسمی بالطرد و العکس و هو التلازم وجوداً و عدماً

ترجمه: طریق اول طریق دوران است که طرد و عکس هم نامیده می شود و این دوران، تلازم بین جامع و حکم است وجوداً و عدماً.

فان المعنی الجامع کالتالیف حیثما تحقق کما فی البیت و ما یقوم مقامه کان مقرونا بهذا الحکم اعنی الحدوث

ترجمه: « آیا این تلازم حاصل است تا جامع را علت بگیریم؟ می فرماید بله » زیرا معنای جامع مثل مثال تعریف « یا مثل مثال اسکار » هر جا محقق شود چنانچه در بیت، محقق شده است و در ما یقوم مقام بیت مثل عالم محقق شده این جامع، مقرون به این حکم یعنی حدوث می شود « اسکار هم به همینصورت است که هر جا محقق شود مثل خمر، مقرون به آن حکم یعنی حرمت می شود ».

و بالعکس ای حیث انتفی، انتفی

و بالعکس یعنی هر جا این جامع منتفی شود آن حکم منتفی می شود.

نکته: تلازم در دو حالت است یکی بین علت و معلول است فرقی نمی کند که از طرف علت حساب کنید یا از طرف معلول حساب کنید تلازم است یعنی هر وقت علت تامه باشد معلول هم هست و هر وقت هم معلول باشد علت هم هست. حالت دوم تلازم بین معلولَی لعلهٍ ثالثه است. این تلازم دوم از کجا می آید؟ می گوییم این معلول اول به علت نسبت داده می شود از اینجا معلوم می شود که وقتی این معلول موجود هست علتش هم موجود است چون معنا ندارد که معلول موجود شود و علتش موجود نباشد. به محض اینکه این علت موجود شد مستلزم معلول دوم هم هست و تلازم بین علت و معلول دوم حاصل می شود در اینجا وقتی علت موجود شد معلول دوم هم به کمک وجود علت ثابت می شود. آن علت، وسیله ی تلازم دو معلول می شود اگر علت را بردارید این دو معلول، دو موجود مستقل و بی ارتباط به هم می باشند. وقتی علت را می آورید تلازم بین دو معلول، درست می شود.

پس در جایی که تلازم بین دو معلول درست می کنید از همین قانون تلازم بین علت و معلول درست کردید چون ابتدا از معلول به علت می روید و بعداً از علت به معلول دوم می روید. پس این حالت دوم همان حالت اول است یعنی یک تلازم بیشتر نیست و آن تلازم بین علت و معلول است که این تلازم یکبار بین علت و معلول ظاهر می شود و یکبار در بین معلولَی لعلهٍ ثالثه ظاهر می شود.

ص: ۴۶۸

نکته: تمثیل، اضافه کردن موضوع نیست بلکه دیدن جامع در موضوع دیگر هست و چون در موضوع دیگر جامع وجود دارد. پس حکم هم وجود دارد.

و زیّف بانه یقتضی علّیه کل من الجامع و الحکم للآخر و هو محال

مرحوم سبزواری اشکال را در متن بر این دوران مطرح کرده و اشکالی را در حاشیه بیان کرده است. ایشان می فرماید « قولنا و زیف بانه ... دارای دو اشکال است ». یک اشکال مناسب اینجاست که بیان می شود. اشکال دیگری در جای دیگری که مناسب است بیان شود.

مصنف اشکال نقضی وارد می کند و می گوید: شما می گویید هر چیزی که وجودش منشا وجود دیگر شود و عدمش منشاء عدم دیگر شود، آن چیزی که منشا است علت می باشد چون بیان شد که چرا جامع علت برای حکم است. زیرا وجود جامع منشا وجود حکم است و عدم جامع هم منشاء عدم حکم است یعنی وقتی سوال شود که چرا جامع علت برای حکم است به یک قانون کلی اشاره می شود که اختصاص به بحث ما ندارد زیرا گفته می شود هر وقت وجود چیزی منشا چیز دیگر شود و عدمش منشاء عدم دیگر شود معلوم می گردد که علت برای آن چیز دیگر است. این قانون کلی نقض می شود به اینکه وقتی جزء اخیر علت « فرض کنید که علت، مرکب باشد مثلا ـ وجود من و قدرت من و اراده ی من هر سه منشا می شوند بر اینکه کاری انجام شود. اراده، آخرین جزء علت است. وجود من و قدرت من منشا آن فعل نیست ولی وقتی اراده به این دو ضمیمه شود فعل، حاصل می شود. این علت مرکب از سه امر شد که علت تامه ی مرکبه می شود حال آن جزء اخیر را لحاظ کنید که وقتی آن جزء اخیر علت » بیاید معلول می آید و اگر نیاید معلول هم نمی آید. آیا جزء اخیر، علت است؟ جواب می دهیم علت نیست بلکه جزء اخیرِ علت است. در عین اینکه جزء اخیر، علت نیست با وجودش، معلول موجود می شود و با عدمش، معلول هم معدوم می شود.

مصنف دو جواب می دهد جواب اول این است که ما می گوییم علت است ولی مصنف می بیند که اصطلاحا اینگونه نیست که به جزء اخیر علت بگویند بلکه به مجموع، علت گفته می شود. جواب دوم اینکه بر فرض که جزء اخیر، علت نباشد موجِب و سبب هست و همین کافی است. ما باید اینگونه بگوییم:

آنچه که وجودش منشاء وجود دیگر می شود و عدمش منشاء عدم دیگر می شود، یا علت نامیده می شود یا موجِب و سبب نامیده می شود. در جایی که علت، تامه باشد « علت » گفته می شود و اگر جزء اخیر باشد، « موجِب یا سبب » گفته می شود. پس این قانون دوران یا تلازمِ وجوداً و عدماً نقض نشد.

توجه کنید که در اجزاء دیگر علت « یعنی جزء اول و دوم » نه جزء اخیر « که جزء سوم بود » با وجودش معلول موجود نمی شود ولی با عدمش، معلول معدوم می شود. فقط جزء اخیر است که هم با وجودش معلول موجود می شود و هم با عدمش، معلول معدوم می شود لذا حکم دوران در جزء اخیر می آید ولی در جزء های دیگر نمی آید.

سپس مصنف می فرماید « زُیّف » که اشکال بر این دوران می کند و در حاشیه، بر این اشکال خودش اشکال می کند.

بیان اشکال بر طریقه اول: اینجا دور لازم می آید. شما جامع را علت برای حکم قرار می دهید و بیان شما این است که چون حکم، دائرمدار جامع است. پس باید جامع علت باشد ما از آن طرف می گوییم جامع هم دائر مدار حکم است هر گاه حکم هست جامع هم هست و هر گاه حکم نیست جامع هم نیست. پس اگر از طریق دوران علیتِ جامع را فهمیدید از طریق دوران، علیتِ حکم را هم بفهمید در اینصورت لازم می آید که در یک باب، جامع، علت باشد و حکم، معلول باشد و برعکس حکم، علت باشد و جامع، معلول باشد و این دور است.

ص: ۴۷۰

ترجمه: تضعیف شده به اینکه این دوران اقتضا می کند علت بودن هر یک از جامع و حکم را برای دیگری و این علت بودن، دور است و محال می باشد.

جواب از اشکال: برای رفع اشکال اینگونه می گوییم اگر اسکار باشد حکم هست و اگر حکم باشد کشف می کنیم که اسکار است « نمی گوییم اگر حکم باشد اسکار هم هست » یعنی علیت اسکار للحرمه مربوط به مقام ثبوت « یعنی مقام واقع » است و علیت حکم للاسکار مربوط به مقام اثبات « یعنی مقام علم » است. یعنی واقعا اسکار منشاء حکم است ولی علما ما از حکم به اسکار پی می بریم. پس یکی علت وجود و یکی علت کشف است و اینجا دور لازم نمی آید.

جواب از جواب: مرحوم سبزواری جواب می دهد که شما به حد جهت از حکم پِی به اسکار می برید؟ اگر این حکم معلول برای اسکار نبود می توانستید پی ببرید. بنابراین پی بردن متفرع بر معلول شدن حکم است. چون حکم، معلول است به آن پِی می برید لذا کاشفیت فرع معلولیت است و معلولیت هم برای واقع است و کاشفیت فرع آن واقعه می شود. وقتی فرع وجود داشت اصل هم باید وجود داشته باشد.

عبارت مرحوم سبزواری این است « ان قیل الدوران فی المعلول بنحو الکاشفیه قلنا کون التالیف او الاسکار مثلا و الحدوث او الحرمه معلولا اول الکلام و الکاشفیه فرع المعلولیه و أما نقض الدوران بجزء الاخیر من العله تامه مع انه لیس بعله کما فی شرح حکمه اشراق و شرح شمسیه: ففیه انه لو سلم انه لیس بعله فهو موجَبٌ و سببٌ کیف وقع یُعَرِّف السبب بالجزء الاخیر و العله التامه ».

ص: ۴۷۱

خلاصه: بحث در تمثیل بود و بیان شد که در تمثیل احتیاج به چهار امر است:

۱ــ آن جزئی که حکم را دارد و به آن اصل گفته می شود.

۲ ــ آن جزئی که می خواهد حکم را بگیرد و به آن فرع گفته می شود.

۳ــ جامع بین این دو جزئی.

۴ــ حکمی که از یک جزئی به جزئی دیگر سرایت داده می شود.

سپس اشاره شد که آن جامع، علت وجود حکم است، هم در اصل و هم در فرع.

راه اول « راه دوران »: حکم دائر مدار جامع است به اینکه اگر حکم بود جامع هست و اگر حکم نبود جامع نیست. از این دوران دو تعبیر دیگر هم شده که عبارت از « طرد و عکس » و « تلازم وجوداً و عدماً » می باشد.

مراد از « تلازم وجوداً و عدماً » این است که بین جامع و حکم، وجوداً تلازم است عدماً هم تلازم است. اگر جامع وجود داشته باشد حکم هم وجود خواهد داشت و اگر جامع منتفی و معدوم شد لازم است که حکم هم منتفی و معدوم شود.

بیان اشکال بر طریقه اول: اینجا دور لازم می آید. شما جامع را علت برای حکم قرار می دهید و بیان شما این است که چون حکم، دائرمدار جامع است. پس باید جامع علت باشد ما از آن طرف می گوییم جامع هم دائر مدار حکم است هر گاه حکم هست جامع هم هست و هر گاه حکم نیست جامع هم نیست. در اینصورت لازم می آید که در یک باب، جامع، علت باشد و حکم، معلول باشد و برعکس حکم، علت باشد و جامع، معلول باشد و این دور است.

ص: ۴۷۲

طریقه دوم بر اینکه چرا حکم در تمثیــل معلّــل به جــامع است/ بیان احکام تمثیل/ تمثیل/ قیاس/ منطق/ شــرح منظومه. ۹۵/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: طریقه دوم بر اینکه چرا حکم در تمثیل معلّل به جامع است/ بیان احکام تمثیل/ تمثیل/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

و الثانی الترديد و یسمی بالسبر و التقسیم (۱)

بحث در تمثیل بود و بیان شد که در هر تمثیلی احتیاج به جامع و حکم است و جامع علت برای حکم است. سپس مصنف وارد این بحث شد که به چه دلیل جامع، علت حکم است؟ بعداً اشاره شد که گاهی این سوال می شود: چگونه جامع به دست می آید؟ یعنی وقتی فهمیدیم جامع، علت حکم است این جامع و علت چگونه بدست می آید؟

مرحوم سبزواری این سوال « که به چه دلیل جامع، علت برای حکم است » را مطرح می کند و جواب آن را بیان می کند ولی از همین دلایلی که بر مدعای اول می آورد می توان آن را دلیل بر مدعای دوم هم قرار داد.

مصنف دو راه ارائه می دهد تا بتوان فهمید جامع، علت است:

راه اول « راه دوران »: توضیح این در جلسه قبل بیان شد که از وجود جامع، وجود حکم بدست می آید و از عدم جامع، عدم حکم بدست می آید یعنی می بینیم حکم دائر مدار جامع است وجوداً و عدماً. به عبارت دیگر اگر جامع، موجود بود حکم هم موجود است و اگر جامع، معدوم بود حکم هم معدوم است.

ص: ۴۷۳

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۱۳، سطر ۱۱، نشر ناب.

سپس اشکال شد که این دو رأی مستلزم دور است به این بیان که وجود حکم وابسته به وجود جامع است و وجود جامع هم وابسته به وجود حکم است و این دور است. ممکن است شخصی اینگونه بگوید: حکم وابسته به جامع است ولی جامع وابسته به حکم نیست لذا دور نیست. ما می گوییم این مطلب که جامع، علت است و حکم، معلول است مدعای ما می باشد و شما ادعا را تکرار کردید. باید برای این مطلب، دلیل آورد. ما فقط وجود جامع را داریم تاثیر گذاریش را هنوز ثابت نکردیم یعنی می خواهیم از وجود جامع که اثرگذار در حکم است استفاده کنیم. وجود حکم هم داریم و می خواهیم از وجود حکم که اثر گذار در جامع است استفاده کنیم. نمی توان هیچکدام را موثر گرفت و فعلیت برایش درست کرد چون هنوز تاثیر برای ما روشن نیست زیرا الان اول بحث است که جامع اثر در حکم گذاشته است یا حکم اثر در جامع گذاشته است؟ بله ذهن ما عادت کرده که بگوییم جامع اثر گذاشته است. اما ذهنِ خود را خالی کنید. هم جامع و هم حکم موجود است از کجا می گویید جامع، موثر است شاید حکم موثر باشد.

یک اشکالی از حاشیه کتاب مطرح شد و آن این بود: جامع اگر وجود داشت حکم، وجود دارد و اگر حکم وجود داشت کشف می کنیم که جامع وجود دارد. سپس جواب داده شد که تا ثابت نکنید حکم، معلول است نمی توان کاشف بودنش را بدست آورد. شاید جامع، معلول باشد و بتواند کاشف از حکم شود. همیشه اینگونه است که علت در مقام ثبوت، اثرگذار است و معلول در مقام اثبات، کاشف است. علت در مقام اثبات کاشف از معلول است و معلول هم در مقام اثبات کاشف از علت است. در مقام کشف و اثبات هر دو می توانند کاشف باشند اما در مقام ثبوت، علت، موثر است ولی معلول، موثر نیست. ولی در مقام تاثیر فقط علت، موثر است.

ص: ۴۷۴

توجه کنید که برای ما روشن نیست کـدامیک معلول و کدامیک علت است. شـما می گویید ما از علت در مقام ثبوت، معلول را حاصـل می بینیم و در مقـام اثبـات، معلول را کشف می کنیم. وقتی علت روشن باشـد این حرف صـحیح است امـا الاـن که معلوم نیست کـدامیک علت است و کـدامیک معلول است. تـا ثابت نکنیـد که حکم، معلول است احتمالِ موثر بودنش است و منحصر در کاشف نمی شود. برای اینکه این بحث بهتر روشن شود علت را موثر ببینید ولی کاشف نبینید با اینکه کاشف است یعنی بگوییـد علت، موثر است و معلول، کـاشف است. در اینجـا الاـن ادعا کردیـد حکم، کاشف است. سوال می کنیم که آیا توانستی ثـابت کنی که حکم، معلول است تـا کـاشف شود؟ اشکالی که در جلسه قبل از مصـنف بیان شـد و در حاشـیه کتاب آمـده بود این بود که جامع، موثر است و حکم، کاشف است بنابراین دور لازم نمی آید. ما می گوییم از کجا فهمیدید حکم، کـاشف است؟ تا معلول بودنش ثابت نشود نمی توان گفت کاشف است، و معلول بودنش اول کلام است لـذا این اشـکال که قبلا بیان شد باطل است.

راه دوم «تردیـد»: تردیـد به معنـای شـک نیست بلکه به معنـای این است که این اوصاف برای این خمر یا بیت مثلا وجود دارد یعنی برای اصـل وجود دارد. سـپس حکم، مردد بین این اوصـاف می شود که این حکم یـا به خـاطر اسـکار است یـا به خـاطر سرخی خمر است یـا به خاطر میعان خمر است. تمام اوصاف با لفظ «إما» آورده می شود. به عبارت دیگر بین اوصافی که خمر دارد تردید انداخته می شود به اینصورت که سبب این حرمت یا این صـفت است یا آن صـفت است یا ... است. سپس امتحان می کنیم تـا ببینیم آیـا اگر این صـفت باشـد حکم هم هست یـا نیست؟ صـفت میعان را ملاحظه می کنیم که در آب هم میعان است ولی حرمت در آب نیامده است متوجه می شویم که این صـفت، دخیل نیست. صفت رنگ را ملاحظه می کنیم مثلا آب آلبـالو سـرخ است ولی حرمت نیست متـوجه می شویم که این صـفت دخیـل نیست. به سـراغ إسـکار می رویم می بینیم هر جا إسـکار است حکم هم هست متوجه می شویم که این صـفت دخـالت دارد. پس از طریق تقسـیم کردن اوصاف و آزمودن این اوصـاف متوجه می شویم این جـامع «که اسـمش إسکار است » در حکم دخالت دارد. یا در بیت ملاحظه می کنیم که صـفت تـالیف « یعنی ترکیب » و صـفت ممکن الوجود بودن و صـفت جسـمیت و جوهریت را دارد. یکی یکی امتحان می کنیم و می گوییم صفت جوهریت در موجود دیگری هم هست ولی حادث نیست مثل عقول که بنابر نظر مشاء حادث زمانی نیستند « اگر چه حـادث ذاتی هسـتند » بـا اینکه جوهر هم هسـتند. جسـمیت را ملاحظه می کنیم که برای فلک، حاصل است ولی بنابر نظر مشـاء حادث نیست. جوهریت را ملاحظه می کنیم که برای عقل، حاصل است ولی حادث نیست. امکان برای خیلی موجودات مثـل عقـل و فلک هم هست ولی حـدوث زمـانی نیست اگرچه حـدوث ذاتی دارد. امـا تالیف را ملاحظه می کنیم که دلیل بر حـدوث زمـانی است. تـالیف یعنی این ترکیب در یک زمانی نبوده است آن وقت که مفردات موجود بودنـد این ترکیب نبوده است و زمانِ بعد درست شده است پس حدوث زمانی مستند به ترکیب می شود.

ادامه طریقه دوم بر اینکه چرا تمثیل معلَّل به جامع است/ بیان احکام تمثیل/ تمثیل/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه طریقه دوم بر اینکه چرا تمثیل معلَّل به جامع است/ بیان احکام تمثیل/ تمثیل/ قیاس/ منطق/ شرح منظومه.

و الثانی الترديد و يسمی بالسبر و التقسيم (۱)

بیان شد که در تمثیل ۴ امر لازم است که عبارت از اصل و فرع و حکم و جامع است. همچنین بیان شد که جامع، علت برای حکم است و چون هر جا علت موجود باشد معلول هم موجود می شود وقتی این جامع در فرع یافت شود حکم هم که معلول است باید در فرع مترتب شود. آنچه در تمثیل مهم بود این است که ثابت شود جامع علت برای حکم است. البته در هر جا جامع، مناسبِ با همان جا است و حکم هم در همان جاست. مثلا در مثالهایی که زده شد در یک مثال جامع عبارت از اسکار بود حکم عبارت از حرمت بود. در یک مثال جامع عبارت از تالیف و ترکیب بود حکم عبارت از حدوث بود. اما مهم این است که به چه دلیل می توان گفت جامع، علت حکم است؟ اگر جامع علت حکم باشد سرایت دادن حکم از اصل به فرع، مشکلی ندارد.

بیان شد که برای اثبات این مطلب دو راه وجود دارد:

راه اول: دوران. توضیح آن گذشت و مصنف آن را رد کرد.

راه دوم: تردید. توضیح مختصر راه دوم این است: آن جزئی که اسمش اصل گذاشته می شود اوصافش هر چه باشد در نظر گرفته می شود. هر چه که احتمال داده می شود صفت برای این اصل باشد، آورده می شود. سپس این صفات یکی یکی بررسی می شوند و امتحان می شوند تا معلوم شود که آیا می توانند علت برای حکم باشند و حکم مستند به آنها باشد یا نه؟ این اوصاف را یکی یکی از علت بودن می اندازیم و بیان می کنیم که علت نیستند سپس یکی باقی می ماند در اینصورت معین می شود که آن یکی علت باشد. چون حکم در اصل برای ما یقینی است اگر شکی وجود دارد در فرع است. در اینصورت در اصل معلوم می شود که این علت منشا حکم شده است. به سراغ فرع می رویم و می بینیم همین علت در فرع موجود است می گوییم اگر این علت توانست در اصل منشاء حکم شود در فرع هم می تواند منشاء حکم شود در اینصورت این حکم بر فرع هم مترتب می شود.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۱۳، سطر ۱۱، نشر ناب.

این راه، راه دیگری برای کشف علت حکم است که اسمش تردید است یعنی آن اصل در نظر گرفته می شود و صفاتش به صورت تردید شمرده می شود سپس این صفات امتحان می شوند تا معلوم گردد کدام یک می توانند علت باشند.

این راه را تردیـد می گوینـد یعنی مردد کردن اصل بین اوصافش و انتخاب کردن یکی از اوصاف به عنوان علت. این طریق را سبر و تقسـیم هم می گوینـد. تقسـیم به این معنـاست که اوصـافِ « اصل » تقسـیم شود یعنی اقسامی که صـفت برای این اصـل هسـتند، آورده می شود بعـداً سـبر می کنیم « یعنی دقت می کنیم و عمیق می شویم و بـا فکر دقیق امتحـان می کنیم » وقتی که سوزنی را وارد زخم می کننـد تـا عمق آن زخم برای آنهـا روشن شود می گوینـد « سَبَرَ » یعنی رسـیدگی کرد تا عمق زخم را بفهمـد. در اینجـا هم « سَبَرَ » به همـان معنـا است یعنی عمیق شـدن و رسـیدن به عمق مطلب. مثلاـ بررسـی عُمقِ طبقات زمین و عناصـر که به آن سبر می گوینـد در اینجا هم همینطور است که ما عمیق می شویم در این اوصافی که برای اصل شـمرده شـده انـد، آیا می تواننـد علت برای حکم باشـند یا نه؟ همه آنها را یکی یکی نفی می کنیم تا در آخر به یکی از اوصاف می رسـیم که باقی می ماند و می گوید این، متعینا علت شود.

توضیح عبارت

و الثانی الترديد و يسمى بالسبر و التقسيم

راه دوم برای اثباتِ اینکه جامع علت برای حکم است تردید می باشد که سبر و تقسیم هم نامیده می شود.

ص: ۴۷۷

و هو انهم یعدّون صفات الاصل و یعلّلون الحکم بکلٍّ کلٍّ

ترجمه: بیان تردید یا سبر و تقسیم این است که منطقیین صفات اصل را می شمارند. و حکم را معلل به هر یک از این صفات می کنند « یعنی هر یک از صفات را علت برای حکم قرار می دهند و امتحان می کنند تا ببینند که آیا واقعا علت هست یا نه؟ ».

و یبطلونها حتی یستقر علی واحد

و علت بودنِ کلٍّ کلٍّ را یکی یکی باطل می کند تا اینکه علت بودن، مستقر و متعین در یکی می شود.

مثل ان عله حدوث البیت اما التالیف او الامکان او الجوهریه او الجسمیه و لیس الا التالیف

مثل اینکه علتِ حدوثِ بیت، تالیف یا امکان یا جوهریت یا جسمیت است یعنی بیت، هم مرکب از اجزاء است هم یک موجود ممکن الوجود است هم جوهر است « یعنی وجودش فی غیره نیست بلکه مستقل است » هم جسمیت دارد یعنی مرکب از ماده و صورت است « حال اینها را یکی یکی ملاحظه می کنیم که آیا علت حدوث می شود یا نه؟ می بینیم امکان، در جای دیگر هست ولی حدوث نیست مثلاـ در عقول، امکان است چون ممکن الوجودند ولی حادث زمانی نیستند. جوهریت ملاحظه می شود که در بعضی امور هست مثلا در عقول و افلاک و اجسام هست ولی اینها حادث زمانی نیستند از اینجا معلوم می شود که جوهریت هم علت حدوث نیست و الا اگر علت حدوث بود همه جا علت می شد و تخلف می کرد. سپس به سراغ جسمیت می رویم و می بینیم آن هم همینطور است مثل افلاک و عناصر بسیطه که جسمیت هست ولی حدوث نیست. بله در اجسام مرکبه مثل حیوان و نبات و جماد، هم جسمیت و هم حدوث است ولی در مواردی است که جسمیت هست و حدوث نیست. در اینصورت کشف می شود که جسمیت علت نیست چون اگر جسمیت علت بود تخلف نمی کرد و همه جا باید حدوث را بدنبال خودش می آورد. از این چهار صفتی که برای بیت ملاحظه شد ۳ تا باطل گردید و چهارمی متعین می شود و ما به عنوان اینکه این، علت است انتخابش می کنیم. در اینصورت تالیف، علت برای حکم یعنی حدوث می شود. لذا مصنف می فرماید « و لیس الا التالیف » یعنی علت حدوث نیست مگر تالیف. در اینصورت می گوییم « تالیف » جامعی است که حکم را در پی دارد. سپس همین جامع در عالَم یافت می شود و در آنجا هم حکم را که حدوث است اجرا می کنیم.

ص: ۴۷۸

و عله الحرمه اما الاتخاذ من العنب او المیعان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص و لیس الاسکار

از اینجا وارد مثال بعدی می شود که مثال خمر بود. « اصل » عبارت از خمر است. اوصافی که می توان برای خمر آورد عبارت از اتخاذ از عنب یا میعان یا لون مخصوص یا طعم مخصوص و یا اسکار است. اتخاذ از عنب را می بینیم علت حرمت نیست. آب انگور را ملاحظه می کنیم که حرام نیست آن را تبدیل به شیره می کنیم دو ثلثش بخار می شود و تبدیل به شیره ی انگور می شود. این، متخذ از عنب است ولی حرام نیست پس معلوم می شود که اتخاذ از عنب دخالت ندارد و نمی تواند علت باشد. به سراغ مورد بعدی که میعان است می رویم. آب را ملاحظه می کنیم که میعان دارد حرمت ندارد. پس می فهمیم که میعان علت نیست چون اگر علت بود تخلف نمی کرد. لونِ مخصوص یعنی رنگ سرخی را مشاهده می کنیم می بینیم بعضی مایعات رنگ سرخ دارند ولی حرام نیستند از اینجا معلوم می شود که لونِ مخصوص هم نمی تواند علت و جامع شود. طعم مخصوص هم همینگونه است. آنچه از بین این اوصاف باقی می ماند اسکار است در اینصورت حکم می کنیم که اسکار، جامع است و علت برای حرمت می باشد.

و هذا ایضاً مزیّفٌ بانا لا نسلم الحصر مع کثره الاوصاف فلعل المناط شی آخر اذ لیس التردید بین النقیضین

مرحوم سبزواری می فرماید این دلیل هم مزیَّف و مضعَّف است یعنی تضعیف شده است چون ما صفات این اصل را استقرا می کنیم و همه ی آنها را طبق نظر خودمان جمع می کنیم. اگر توانستیم صفات را دائر بین نفی و اثبات کنیم هیچ صفتی از صفات رها نمی شود در اینصورت همه آنها در تقسیم آورده می شوند و تقسیم حاصر می گردد و مورد بررسی واقع می شوند ولی اگر نتوانستیم این اقسام را دائر بین نفی و اثبات کنیم این اقسام با استقراء بدست می آید و این استقراء، ناقص است و لذا احتمال دارد ما را به همه ی اوصاف نرساند.

ص: ۴۷۹

پس اگر ما ۱۰ صفت پیدا کردیم و ۹ تا باطل شد نمی توان گفت صفت دهمی متعین شد زیرا ممکن است صفت ۱۱ و ۱۲ باشد که ما به آن دسترسی پیدا نکردیم.

ترجمه: و این راه دوم هم تضعیف شده به اینکه ما قبول نداریم که اوصافِ این اصل منحصر باشد در همانهایی که ما شمردیم پس شاید مناط « یعنی آنچه که منشا حکم شده » شیء دیگری باشد « غیر از آنچه که ما دسترسی پیدا کردیم و لذا باید آن را بدست بیاوریم و باطل کنیم پس این احتمال باقی می ماند که شاید علت دیگر در میان است و آن علت دیگر منشاء حکم شده است « تا وقتی که علت کشف نشود نمی توان در مورد آن نظر داد ».

« اذ لیس الترديد بين النقيضين »: این عبارت دلیل برای « لا نسلم » است یعنی چرا حصرِ اوصاف را در اینهایی که برای اصل شمردید، قبول ندارید؟ زیرا تردید بین نقیضین نشده است یعنی اقسام از باب تردید بین نفی و اثبات که نقیضین است بدست نیاوردید.

در جلسه قبل دو سوال شد:

سوال اول: این دو دلیل که یکی دوران و دیگری تردید بود هر دو را تضعیف کردند و گفتند وقتی این دو دلیل تضعیف شد ما نسبت به تمثیل نمی توانیم یقین پیدا کنیم فقط ظن به تمثیل پیدا می کنیم. اگر یک دلیل کاملی می توانستیم بیاوریم و آن جامع را با آن دلیل، علت قرار می دادیم آیا تمثیل مفید یقین می شود یا اینکه تمثیل مطلقا مفید ظن است؟

سوال دوم: اگر علت را بدست آوردیم و به قول فقها قیاسِ ما، منصوص العله شد آیا می توان حکمی را که علتش تصریح شده در فرع جاری شود؟

ص: ۴۸۰

جواب از هر دو سوال: اگر ما بتوانیم علت را بدست بیاوریم اما نه از این دو طریقی که هر دو را مصنف رد کرد بلکه از راه دیگری بدست بیاید یا شریعت خودش علت را بیان کرد در چنین حالتی تمثیل تبدیل به قیاس می شود و مفید یقین می گردد اگر چه به ظاهر صورت تمثیل داشته باشد ولی در باطن قیاس است مثلا یقین کردیم علت حرمت، اسکار است قیاس تشکیل می شود به اینصورت که اشاره به نبیذ می شود و گفته می شود « هذا مسکر » چون این مقدمه با تجربه بدست آمد. کبری این است « کل مسکر حرام ». این کبری توسط خود شارع بیان شده است یعنی بدست آوردیم که علت حرمت اسکار است لذا نتیجه گرفته می شود « فالنبیذ حرام ». این احتیاج به تمثیل ندارد اگر به ظاهر از تمثیل استفاده کردید در باطن از قیاس استفاده شده است لذا معتبر می باشد.

پس مهم کشف علت است اگر کشف علت کردید این حجتی که اقامه می شود به ظاهرش تمثیل است اما در باطن قیاس می باشد و مفید یقین است.

اگر یکی از این دو راه یا هر دو راه که خوانده شد درست در آمد و اشکال بر آن وارد نشد در اینصورت تمثیل مفید یقین است نه از باب اینکه تمثیل است بلکه از باب اینکه قیاس است لذا جا دارد علمای منطق بگویند اگر این دو راهی که رفتیم یکی از آنها یا هر دو حق باشد تمثیل، مفید یقین است و چون این دو راه حق نبودند لذا تمثیل، مفید ظن شده است. این حرف، حرف صحیحی است.

ص: ۴۸۱

و الی الطریق الاول اشرنا بقولنا: بالدوران و هو طرد و عکس و الی الطریق الثانی بقولنا: او بالسبر و التقسیم تردید بالجر بدل او بالرفع خبر مبتدا محذوف دروا تعلیل الحکم بالجامع

لفظ « بالدوران » متعلق به « دروا » است که دو خط بعد می آید. یعنی عبارت اینگونه است « دروا تعلیل الحکم بالدوران ... » یعنی تعلیل « یعنی معلل شدن حکم به جامع یا علت بودن جامع » دانسته شد به دو طریقِ دوران و سبر و تقسیم.

ترجمه: معلل بودن حکم به جامع را و به عبارت دیگر علت بودن جامع برای حکم را شناخته به وسیله دوران یا به وسیله سبر و تقسیم.

« بالدوران و هو طرد و عکس »: دوران یعنی طرد و عکس. مراد از « طرد »، جمع افراد و پخش شدن است و مراد از « عکس » به معنای منع اغیار است.

« و الی الطریق الثانی بقولنا: او بالسبر و التقسیم تردید »: یعنی علت بودن جامع را به وسیله سبر و تقسیم دانستند.

لفظ « تردید » صفت برای « سبر » یا بدل است. مصنف سبر و تقسیم را به نام تردید هم خواند. لفظ « تردید » را می توانی به جر بخوانی تا بدل از « سبر و تقسیم » باشد تا مجرور به باء شود. می توان به رفع خواند تا خبر برای مبتدای محذوف باشد یعنی اینگونه است « بالسبر و التقسیم و هو تردید ».

« دروا تعلیل الحکم بالجامع »: لفظ « تعلیل » مفعول است یعنی منطقیین معلل کردن حکم به جامع یا به عبارت دیگر علت قرار دادن جامع را به یکی از دو راه شناختند.

ص: ۴۸۲

بحث بعـدی دربـاره ی صـناعات خمس است یعنی تـا الآـن دربـاره ی صورت قیـاس بحث کرد از اینجا وارد بحث در ماده ی قیاس می شود.

خلاصه: بیان شـد که در تمثیل ۴ امر لاـزم است که عبـارت از اصـل و فرع و حکم و جـامع است. همچنین بیان شـد که جامع، علت برای حکم است و چون هر جا علت موجود باشـد معلول هم موجود می شود وقتی این جامع در فرع یافت شود حکم هم که معلـول است بایـد در فرع مـترتب شود. آنچه در تمثیـل مهم بود این است که ثـابت شود جـامع علت برای حکـم است. اگر جامع علت حکم باشد سرایت دادن حکم از اصل به فرع، مشکلی ندارد.

بیان شد که برای اثبات این مطلب دو راه وجود دارد:

راه اول: دوران. توضیح آن گذشت و مصنف آن را رد کرد.

راه دوم: تردید. توضـیح مختصـر راه دوم این است: آن جزئی که اسـمش اصل گذاشـته می شود اوصافش هر چه باشد در نظر گرفته می شـود. هر چه که احتمـال داده می شـود صـفت برای این اصـل باشـد، آورده می شود. سپس این صـفات یکی یکی بررسـی می شوند و امتحان می شوند تا معلوم شود که آیا می توانند علت برای حکم باشـند و حکم مسـتند به آنها باشد یا نه؟ این راه را تردیـد می گوینـد یعنی مردد کردن اصـل بین اوصـافش و انتخـاب کردن یکی از اوصاف به عنوان علت. مثل اینکه علتِ حدوثِ بیت، تالیف یا امکان یا جوهریت یا جسمیت است. حال اینها را یکی یکی ملاحظه می کنیم که آیا علت حدوث می شود یا نه؟ می بینیم امکان، در جای دیگر هست ولی حدوث نیست مثلا در عقول، امکان است چون ممکن الوجودند ولی حـادث زمـانی نیسـتند. جوهریت ملاـحظه می شود که در بعضـی امور هست مثلاـ در عقول و افلاک و اجسام هست ولی اینها حادث زمانی نیستند از اینجا معلوم می شود که جوهریت هم علت حـدوث نیست و الا اگر علت حدوث بود همه جا علت می شـد و تخلـف می کرد. سپس به سـراغ جسـمیت می رویم و می بینیم آن هم همینطور است مثـل افلاـک و عناصـر بسـیطه که جسـمیت هست ولی حـدوث نیست. در اینصورت کشف می شود که جسـمیت علت نیست. از این چهـار صـفتی که برای بیت ملاحظه شد ۳ تـا باطـل گردیـد و چهارمی متعین می شود و ما به عنوان اینکه این، علت است انتخابش می کنیم. در اینصورت تالیف، علت برای حکم یعنی حدوث می شود.

ص: ۴۸۳

مرحوم سبزواری می فرماید این دلیل هم مزیَّف و مضعَّف است یعنی تضعیف شده است چون ما صفات این اصل را استقرا می کنیم و همه ی آنهـا را طبق نظر خودمـان جمع می کنیم. این اسـتقراء، نـاقص است و لـذا احتمـال دارد ما را به همه ی اوصاف نرساند.

بیان اقسام صناعات خمس/ بیان صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه ۹۵/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان اقسام صناعات خمس/ بیان صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه

غوص فی الصناعات الخمس (۱)

هر قیاسـی دارای ماده و صورت است، هم صورت می توانـد گوناگون باشـد هم ماده می توانـد گوناگون باشـد پس می توان قیاس را، هم به لحاظ صورت تقسیم کرد هم به لحاظ ماده تقسیم کرد. دو قضیه در تشکیل قیاس دخالت داده می شود. یک قضـیه، حاصـل قیاس قرار داده می شود. نحوه ی قرار گرفتن آن دو قضـیه، صورتِ قیاس را تشـکیل می دهـد ولی خود آن دو قضـیه، ماده ی قیاس اند، وقتی در خود قضـیه دقت می کنیم خود قضـیه دارای ماده و صورت است. اجزاء قضیه، ماده ی قضیه می شونـد. نحوه ی قرار گرفتـن اجزاء، صـورت قضـیه می شـود. قضـیه دارای دو جزء اسـت. نحـوه ی قرار گرفتن این دو جزء گاهی به اینصورت است که یک جزء، موضوع می شود و یک جزء، محمول می شود و قضیه را حملیه می گویند. یکبار نحوه ی قرار گرفتن این دو جزء این است که یک جزء مقـدم و جزء دیگر تالی می شود این دو بر یکـدیگر « حمل نمی شونـد بلکه بر یکـدیگر » مقیـد می شونـد و قضـیه ی شـرطیه حاصل می شود. صورت این قضـیه، شـرطی بودن است و صورت آن قضـیه، حملی بودن است ولی آن دو جزء، ماده هستند. وقتی قضیه تشکیل می شود این قضیه ماده را برای قیاس قرار داده می شود آن قضـیه هم ماده برای قیاس قرار داده می شود. نحوه ی ارتباط این دو قضـیه به یکـدیگر، صورت قیاس را می سازد. اگر این دو قضـیه را با « واو » به یکـدیگر عطف بگیرید این قیاس را اقترانی می گویند و اگر این دو قضـیه را با « لکن » به یکدیگر عطف کنید این قیاس را اسـتثنائی می گویند. سـپس دوباره در آن اقترانی، اگر مکرر را محمول برای اولی و موضوع برای دومی قرار دهیـد شـکل، شـکل اول می شود و اگر طور دیگر قرار دهیـد شـکل ثـانی و ثالث و رابع تشـکیل می شود. یعنی طریقه ی قرار گرفتنِ این ماده ها، صورت قیاس است و خود آن قضایا، ماده ی قیاس اند.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۲۱، سطر ۱، نشر ناب.

قیاس به لحاظ صورت، تقسیم به دو قسم اقترانی و استثنائی می شود. دوباره اقترانی به لحاظ صورت، تقسیم به شرطی و حملی می شود. اما گاهی تقسیم به لحاظ دیگر است مثلا گفته می شود این قضـیه یقین آور است یا گمان آور است. به لحاظ اینکه یقین آور است قیاسـی را برهان می کنـد و به لحاظ اینکه ظن آور است قیاس را خطابه می کنـد. اقسام قیاس به لحاظ صورت قبلا بیان شد از اینجا وارد اقسام قیاس به لحاظ ماده می شود.

سوال: قبلاـ بیان شد که منطقِ ما منطق صوری است و با صورت کار دارد و به ماده کاری ندارد. الان چطور وارد بحث در قیاس به لحاظ ماده می شود؟ این، منطق صوری نیست بلکه منطق ماوراء صوری است.

جواب: در منطق صوری اینچنین نیست که اصلا به ماده توجه نداشته باشیم بلکه اساسِ بحث در منطق، بحث در صورت است. در ماده هم گاهی بحث می شود. مثل اینکه در منطق کاری به الفاظ ندارد. بحث منطق یک بحث معنوی است به هر لفظی که می خواهد باشد. چه به لفظ فارسی باشد چه عربی و چه زبانهای دیگر باشد ولی بالاخره از الفاظ هم بحث می شود. بحثی که در الفاظ می آید بحثی است که به مناسبت می شود. بحث در ماده هم همینطور است یعنی بحثی است که به مناسبت می شود. ولی شاکله ی منطق، بحث های صوری است. به عبارت دیگر شاکله ی منطقِ ما، منطق صوری است ولی چون هر صورتی همراه ماده است گاهی از اوقات درباره ماده هم بحث می شود اگر ماده دخالت کند « جاهایی وجود دارد که ماده دخالت نمی کند مثلا در قضیه حملیه، لازم نیست ماده، این باشد یا آن باشد. می تواند مختلف باشد لذا دیدید بعد از اینکه یک مثال با ماده ی معین می زنند مثال های بعدی را با الف و ب و ج و د می آورند تا ماده را مشخص نکنند یعنی ماده هر چه که می خواهد باشد. در اینگونه موارد چون ماده دخالت ندارد لذا اصلا درباره ی ماده اش بحث نمی کنند. اما در یک جا ماده دخالت دارد در اینجا که ماده دخالت دارد » ولو بحث ما بحث صوری است اما بحث ماده هم مطرح می شود ولی معتقدیم که شاکله ی منطق ما، بحث صوری است نه اینکه بحث غیر صوری اصلا در آن نیست.

ص: ۴۸۵

اشکال: در منطق وقتی بحث از صورت می شود قواعدی که مربوط به صورت است مطرح می شود. آن قواعد اگر رعایت بشوند ما را از خطای در فکر حفظ می کنند. آیا می توان درباره ی ماده هم چنین قواعدی ارائه داد که اگر آن قواعد رعایت شوند از طریق ماده ی قیاس به خطا نیفتیم؟

جواب: این مطلب در جای خودش بیان شده است. وقتی وارد بحث از صناعات خمس می شویم دو فصل مطرح می شود. در یک فصل قضایا به طور کلی رسیدگی می شود مثلا این قضایا یقینی اند و آن قضایا ظنی اند و آن قضایا تخیلی اند. سپس در فصل بعدی گفته می شود یقینی در چه قیاسی بکار می رود و اسم آن، برهان گذاشته می شود و ظنی در چه قیاسی بکار می رود و اسم آن، خطابه گذاشته می شود. پس اینطور نیست که در منطق فقط صورت ایمن از اشتباه شود و ماده رها شود بلکه ماده هم تعیین می شود. بنابراین همانطور که در اول منطق ادعا شد منطق علمی است که ما را از خطای در فکر مصون می دارد تا آخر منطق به آن ادعا وفادار هستیم.

نکته: توجه کنید بحث صناعات خمس استطرادی نیست بیان شد که شاکله ی کلی منطق، صوری بودنش است. تنها بحثی که در منطق آورده می شود و گفته می شود که بحث منطقی نیست معقولات عشر است که رایج شده در منطق می آید ولی گفته می شود بحث فلسفی است. در بعضی کتب، صناعات خمس مطرح نمی شود یا مختصر مطرح می کنند مثل اشارات که خیلی مختصر مطرح کرده که بیشتر به بحث برهان و سفسطه پرداخته است. علتش در کتاب منظومه می آید چون برهان باید به عنوان یک سلاح داشته باشیم و مغالطه را هم به عنوان یک سم و مضرّ بشناسیم تا از آن پرهیز کنیم.

ص: ۴۸۶

توضیح عبارت

غوص فی الصناعات الخمس

خمس گفتن معلوم است چون این صناعات ۵ تا هستند اما چرا صناعت به آنها گفته می شود؟ به خاطر اینکه بالاخره این مطالب و اقسام در یک قالبی ریخته می شود که به آنها صناعت گفته می شود. توجه کنید که ریختن در یک قالب مهم نیست بلکه ساختن مهم است. چون ریختن در یک قالب را سیاقت می گویند.

صناعات خمس ۵ تا هستند که عبارت از برهان و خطابه و جدل و شعر و سفسطه است. سفسطه را مغالطه هم می گویند و مشاغبه را هم به مغالطه ملحق می کنند. مغالطه، مقدماتی را استفاده می کند که شبیه یقینیات است لذا مغالطه شاخه ای از برهان است. برهان از یقینیاتِ واقعی تشکیل می شود و مغالطه از آنچه که ادعا می شود یقینی است و یقینی نیست تشکیل می شود. مشاغبه در باب جدل است. جدل از مشهورات و مسلمات تشکیل می شود. اگر قضیه ای مشهور نبود ولی شبیه به مشهور بود و قیاسی از چنین قضیه ای تشکیل شد اصطلاحا به این قیاس، مشاغبه می گویند. مشاغبه و مغالطه هر دو در یک باب باید بیایند لذا صناعات، ۶ تا نمی شوند بلکه ۵ تا است.

کما ان للقیاس اقساما بحسب الصوره من الاقترانیات و الاستثنائیات کذلک له اقسام بحسب الماده من الصناعات الخمس

« من الاقترانیات و الاستثنائیات » بیان برای « اقسام » است یعنی اقسامی که برای قیاسی به حسب صورت است عبارت می باشد از قیاس های اقترانی و قیاس های استثنائی. لفظ « اقترانیات » و « استثنائیات » به صورت جمع آمده است. جمع آنها جمع منطقی است چون اقترانی به دو قسمِ حملی و شرطی تقسیم می شود و استثنائی هم به دو قسمِ اتصالی و انفصالی تقسیم می شود. البته ممکن است به اشخاص اقترانیات و اشخاص استثنائیات توجه کنید. در اینصورت جمع منطقی نمی شود بلکه جمع ادبی می شود.

ص: ۴۸۷

« کـذلك »: عِـدل برای « کما » است یعنی همانطور که به لحاظ صورت برای قیاس اقسامی است برای قیاس اقسامی به حسب ماده است که آن اقسام عبارت از صناعات خمس است.

« من الصناعات الخمس »: بیان برای « اقسام » است.

فأشرنا الی وجه الضبط بقولنا

این ۵ تا بایـد تبیین شونـد و در تبیین کردنش گاهی جـدا جـدا تبیین می شوند و هیچ ارتباطی به هم داده نمی شوند مثلا گفته می شود قیـاس برهانی از یقینیات تشـکیل می شود و قیاس شـعری از تخیّلیّات تشـکیل می شود و قیاس سفسـطی از وهمیات و مشـبهات تشـکیل می شود. توجه کردید که این قیاس ها به یکدیگر ارتباط داده نمی شوند در اینجا گفته نمی شود وجه ضبط را ذکر کرد. ولی گاهی از اوقات اینها طوری توضـیح داده می شود که ارتباطشان به همـدیگر حفظ شود مثلا اینطور گفته می شود: این قضایایی که در قیاس بکار می رونـد یا مفیـد تصـدیق هسـتند یا مفیـد تصـدیق نیسـتند. اگر مفیـد تصدیق نباشد مفید تخیل است و ماده برای قیاسِ شـعر می شود. آنکه مفیـد تصـدیق است یا تصـدیقِ جزمی افاده می کند یا تصدیق ظنی افاده می کند. آنکه تصدیق ظنی افاده کند ماده برای خطابه می شود و آنکه تصدیق جزمی افاده می کند یا در آن شهرت و تسلّم است « یعنی جزء مسـلمات و مشـهورات گرفته می شود » در اینصورت ماده برای خطابه و جـدل می شود یا حق حساب می شود در صورتی که حق حساب می شود یا واقعا حق است یا واقعا حق نیست اگر واقعا حق باشد برهان می باشد و اگر واقعا حق نباشـد سفسطه می شود.

مصنف می خواهد وجه ضبط این اقسام را بیان کند. اگر به صورت حالت اول که ارتباط آنها لحاظ نمی شود، بیان گردد از آن تعبیر به وجه ضبط نمی شود لذا، صورت حالت دوم بیان می شود.

مصنف در وجه ضبط این اقسام اینگونه می گوید: اگر قیاس، چیزی غیر از تصدیق را بیان کرد این قیاس، شعر می شود. آنچه که غیر تصدیق است عبارت از تخیل و تعجب و هر چه که تصدیق در آن نیست، می باشد. اگر از قیاس این فایده گرفته شود که خیالِ ما را تحریک کرد نه تصدیق ما را قانع کرد یا ما را به تعجب واداشت، اینچنین قیاسی که اینگونه تاثیر می گذارد را شعر می گویند. اما اگر تصدیق افاده کرد بیان می کند که این تصدیق یا ظنی است یا قطعی است و اگر قطعی است یا به عنوان یک امر مسلم گرفته می شود یا به عنوان امر حق گرفته می شود. در وقتی هم که به عنوان امر حق گرفته می شود یا واقعا حق است یا واقعا حق نیست.

ان القیاس ان یُفد شیئاً خلا تصدیقٍ

« خلا » به معنای « غیر » است.

ترجمه: قیاس اگر افاده کند چیزی را غیر تصدیق « یعنی تصدیق را افاده نکند ».

ای عجَّبنا و خَیّلا کلمه أی تفسیر لشیء

لفظ « ای » تفسیر برای « شیئاً » است یعنی آن شیئی که تصدیق نیست و قیاس افاده می کند این است که ما را به تعجب وا می دارد و خیالِ ما را تحریک می کند.

ای ان لم یُفد شیئا سوی التعجب و التخیل فذاک قیاس شعری

ص: ۴۸۹

معنای عبارت به اینصورت می شود: اگر قیاسی شیئی را جز تعجب و تخیل افاده نکند « یعنی قط ایجاد تعجب و تخیل کرد » پس اینچنین قیاسی، قیاس شعری است. البته قیاس شعری لازم نیست که به صورت نظم بیان شود می تواند به صورت نثر هم بیان شود. لفظ شعر که در اینجا گفته می شود اصطلاحی است غیر از آنچه که در ادبیات گفته می شود. شعر در ادبیات ما به معنای نظم است که در مقابل نثر قرار می گیرد قیاس شعری اگر قیاسی باشد که از نظر ادبیات هم شعر است تاثیرش بیشتر است اگر به صورت نثر باشد باز هم تاثیرگذار است ولو تاثیرش زیاد نیست. مثلا می بینید گاهی از اوقات با یک شعر یک لشگری تحریک به سمت جنگ می شود به طوری که این لشگر احساس ترس و محبت به نفس را نمی کند.

« خلا تصدیق » صفت برای « شیئا » است یعنی شیئی که این صفت دارد که غیر از تصدیق است.

و ان یُفد تصدیقاً ظنیا فذاك القیاس هو الخطابه حالکونه حقیقاً بها

اگر قیاس، تصدیق ظنی را افاده کند این قیاس را خطابه می گویند.

« حالکونه حقیقا بها »: ضمیر « حالکونه » به « قیاس » و ضمیر « بها » به « خطابه » بر می گردد.

یعنی این اسم سزاوار برای این قیاس است. مصنف خواسته است شعر را تمام کند. شعر به اینصورت است « فذاك شعری و ان تصدیقا، ظنیا الخطابه حقیقا ». و الا لفظ « حقیقاً » در هر ۵ تا صنعت می آید. در برهان هم گفته می شود این قضیه چون یقینی است حقیقی و لایق برهان است و آن قضیه چون خیال است حقیقی و لایق شعر است.

ص: ۴۹۰

و مع افاده جزم ان يعتبر التسلّم او عموم الاعتراف لا الحق و هو الجدل عندهم

نسخه صحيح « فهو الجدل » است، چنانچه در شعر « فهو الجدل » است.

اگر قياس تصديق را افاده كند و تصديقش هم تصديق جزمى بود به دو صورت است. يكبار در اين قياس كه مفيد جزم است تسلّم « يعنى مورد پذيرش بودن » اعتبار مى شود يكبار حق بودن اعتبار مى شود. اگر تسلّم را اعتبار كنيد اين قياس، قياس جدلى مى شود و اگر حق را اعتبار كنيد و واقعا هم حق باشد اين قياس، قياس برهانى مى شود و اگر حق را اعتبار كنيد و واقعا حق نباشد اين قياس، قياس سفسطى و مغالطى مى شود.

ترجمه: و اگر اين تصديق، تصديق جزمى باشد در اينصورت اگر كنار جزم، تسلّم هم اعتبار شود و حق اعتبار نشود « چون اگر حق اعتبار شود اين قياس، برهان خواهد شد » يا عامه ى مردم به آن اعتراف كنند « كه اين همان مشهوره است. اين عمومِ اعتراف يا از عامه ى مردم است يا از اين طايفه است كه مشهور است مى شود » به اين قياس جدل گفته مى شود نزد منطقين.

« لا ـ الحق »: يكبار به اينصورت است كه حق نباشد صورت ديگر اين است كه حق بودنش اعتبار نشود اگر اعتبار شود ماده براى برهان مى شود.

و برهانٌ إن يعتبر الحق و حق فى الواقع

اينچنين قياسى، برهان است اگر حق اعتبار شود و در واقع هم حق باشد.

و ان لا يُحَقّ فى الواقع فهو سفسطى ممتحق اى ممحوّ مزهوق

ص: ۴۹۱

« ممحو » و « مزهوق » هر دو صفت « ممتحق » است که به معنای محو شده و از بین رفته است.

اگر در واقع حق نباشد ولی به صورت حق نشان داده شده است چنین قیاسی، سفسطی است و ممتحق می باشد یعنی محو شده و از بین رفته است.

سوال: برهان واقعا برهان است چون از مقدمات یقینی استفاده می کند چه ما اراده کنیم که برهان شود چه اراده نکنیم که برهان شود یعنی برهان شدنِ قیاس به قصد ما ارتباطی ندارد.

جواب: بنده _ استاد _ اشاره کردم مقدمه ای که هر دو شأن و هر دو وصف را دارد یعنی مثلا، هم یقینی است و هم مشهور است قیاسی که از این تشکیل می شود، هم می تواند برهان باشد هم می تواند جدل باشد ولی ما به چه عنوان استفاده کردیم؟ در اینصورت متفاوت می شود. ما نمی گوییم برهان، برهانیتش متوقف بر اراده ی ما هست. در جایی که برهان می تواند باشد جدل هم می تواند باشد تعیین آن به اراده ی ما بستگی دارد نه تکوّن آن.

تا اینجا که ذکر اقسام پنجگانه صناعات بود تمام شد الان می خواهد بررسی کند که کدامیک عمده است؟ می فرماید برهان و سفسطه عمده هستند. برهان را می شناسیم ما از آن استفاده کنیم. سفسطه را می شناسیم تا از آن پرهیز کنیم.

خلاصه: هر قیاسی دارای ماده و صورت است، هم صورت می تواند گوناگون باشد هم ماده می تواند گوناگون باشد پس می توان قیاس را، هم به لحاظ صورت تقسیم کرد هم به لحاظ ماده تقسیم کرد. قیاس به لحاظ صورت، تقسیم به دو قسم اقترانی و استثنائی می شود. دوباره اقترانی به لحاظ صورت، تقسیم به شرطی و حملی می شود. اما گاهی تقسیم به لحاظ دیگر است مثلاـ گفته می شود این قضیه یقین آور است یا گمان آور است. به لحاظ اینکه یقین آور است قیاسی را برهان می کند و به لحاظ اینکه ظن آور است قیاس را خطابه می کند. اقسام قیاس به لحاظ صورت قبلا بیان شد از اینجا وارد اقسام قیاس به لحاظ ماده می شود.

ص: ۴۹۲

مصنف در وجه ضبط این اقسام اینگونه می گوید: اگر قیاس، تصدیق ظنی را افاده کند این قیاس را خطابه می گویند. اگر قیاس تصدیق را افاده کند و تصدیقش هم تصدیق جزمی بود به دو صورت است. یکبار در این قیاس که مفید جزم است تسلّم « یعنی مورد پذیرش بودن » اعتبار می شود یکبار حق بودن اعتبار می شود. اگر تسلّم را اعتبار کنید این قیاس، قیاس جدلی می شود و اگر حق را اعتبار کنید و واقعا هم حق باشد این قیاس، قیاس برهانی می شود و اگر حق را اعتبار کنید و واقعا حق نباشد این قیاس، قیاس سفسطی و مغالطی می شود.

عمده در صناعات خمس، برهان و مغالطه است/ بیان صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عمده در صناعات خمس، برهان و مغالطه است/ بیان صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه.

و العمده فی الحکمه البرهان و المغالطی من الاقیسه (۱)

بیان شد که قیاس به لحاظ ماده به ۵ قسم تقسیم می شود. آن ۵ تا را صناعات خمس می نامند.

وجه ضبط آنها توضیح داده شد. این ۵ تا عبارت از برهان و سفسطه و جدل و خطابه و شعر بودند.

الان مصنف می خواهد بررسی کند از این ۵ تا کدامیک برای منطقی و حکیم مهمتر است.

برای منطقی هر ۵ تا مهم است چون بحث منطقی است و باید مطرح شود ولی برای حکیم دو تا از آنها مهم است یکی برهان است و دیگری مغالطه یا سفسطه است. سفسطه عام است و شامل مغالطه و مشاغبه می شود. لذا مقصود اصلی حکیم همین دو مورد است.

ص: ۴۹۳

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۲۲، سطر ۵، نشر ناب.

منطقی اگر حکیم باشد « یعنی به اعتبار حکیم بودنش وارد این بحث بشود » به آن سه صنعت دیگر که خطابه و شعر و جدل است توجه اساسی و اصلی ندارد یعنی آن سه را به خاطر خودشان نمی خواهد بلکه به خاطر امر دیگر می خواهد. به همین جهت حکمت دو تا از این ۵ تا اهمیت پیدا می کند و بیشتر به آنها پرداخته می شود. الان مرحوم سبزواری ذهن ها را آماده می کند تا توقع بحث در خطابه و جدل و شعر را به صورت بحث در برهان و مغالطه نداشته باشند. در باقیمانده ی بحث منطقی، بیشتر به برهان و سفسطه پرداخته می شود.

برهان به خاطر فایده اش مطرح می شود تا این فایده تحصیل شود سفسطه به خاطر ضررش مطرح می شود تا از ضررش پرهیز شود. سپس مصنف مثال می زند به اینکه انسان دنبال تشخیص شَهد از سمّ است یعنی آیا این چیز شهد است تا از آن استفاده

کنـد و آن چیز سم است تـا از آن پرهیز کنـد. همانطور که در اغـذیه جسـتجو می کنیم چه چیزی نافع است و چه چیزی مضـر است در غذای فکری هم باید جسـتجو کرد که چه چیزی نافع است « یعنی برهان » و چه چیزی مضـر است « یعنی سفسـطه » تا از نـافع اسـتفاده شود و از آن مضـر پرهیز شود. سـپس مصـنف وارد سه صـنعت دیگر می شود و ثابت می کنـد آنها اگر مورد اسـتفاده ی حکیم قرار می گیرنـد نه به خـاطر حکیم بـودنِ حکیم است بلکه به خـاطر جهـات دیگر است حکیم در اسـتفاده از خطـابه و جـدل و شـعر بایـد شأن و سِـمَتِ دیگری برای خودش قائل شود و الا شان حکمت فقط برهان و سفسـطه را اقتضا می کند.

ص: ۴۹۴

نکته: از بین جـدل و خطـابه و شـعر، جـدل دارای اهمیت بیشتری است چون جـدل را به عنوان تمرین برای برهان در منطق می آورنـد. ابتـدا شـخص را بـا جـدل آشـنا می کننـد تـا ذهنش برای آشـنایی بـا برهان آماده شود. به این جهت زیادتر از برهان و سفسطه برای حکیم مفید است اما آنطور نیست که مستقیما مورد استفاده ی حکیم باشد.

پس اسـتفاده ی جدل، استفاده ی مقدمی است نه استفاده ی اصلی و اساسی. جدل وقتی بخواهد مورد استفاده قرار بگیرد حتی تمریناً، لازم است ما از مشاغبه که جدل نما است دوری کنیم. همانطور که از مغالطه که برهان نما است دوری می کنیم. جدل به خصوص در کتب کلامی یا در وقت درگیر با متکلمین خیلی مورد استفاده قرار می گیرد.

توضیح عبارت

و العمده فی الحکمه البرهان و المغالطی من الاقیسه

بیان شد که در منطق هر ۵ صـنعت، مهم و عمده است چون اینها مباحث منطقی اند و منطقی موظف است تمام مباحث مربوط به خودش را مطرح کند و رسیدگی کند. بنابراین این سه صنعت که عبارت از خطابه و جدل و شعر است رسیدگی کند اما در حکمت اینگونه نیست. در حکمت دو تا از این ۵ تا استفاده بیشتری دارند لذا از آنها تعبیر به عمده می شود.

ترجمه: عمده در حکمت، برهان و مغالطی است.

« من الاقیسه »: متعلق به « العمده » است یعنی عمده از بین قیاسـها، برهان و مغالطه است. ولی مرحوم سبزواری « من الاقیسه » را مربوط به « العمـده » نکرده است بلکه مربوط به « مغـالطی » کرده است. « مغالطه » بر قیاس گفته می شود. « مغالِط » به قائس « یعنی کسی که اقامه ی قیاس می کند » گفته می شود. « مغالطی » به هر دو گفته می شود. مراد از « مغالطی » در اینجا « قائس » نیست بلکه خود قیاس است لذا بدنبال آن لفظ « من الاقیسه » را می آورد و آن را مربوط به مغالطی می کند. شخص قائس در حکمت مطرح نیست آنچه در حکمت مطرح می باشد، قیاس است که منسوب به مغالطه است.

فالنفع الحقیقی و هو اصابه الحق و الضر ای الاحتراز عن الضرّ الحقیقی بذین ای البرهان و المغالطه استنبط

نفع حقیقی که اصابه و رسیدن به حق است و ضرر یعنی احتراز از ضرر حقیقی « با مغالطه خواندن انسان دچار ضرر نمی شود بلکه پرهیز از ضرر می کند لذا مصنف قید احتراز را آورد » به وسیله ی برهان و مغالطه استنباط کن « نفع و پرهیز از ضرر را به کمک این دو استنباط کن و بدست بیاور یعنی اگر بخواهی نفعی تحصیل کنی باید برهان بخوانی و اگر بخواهی از ضرر پرهیز کنی باید با سفسطه آشنا شوی.

کلاهما فی غرض القائس امّ ای قصد لنفسه

ضمیر « لنفسه » به « کلاهما » بر می گردد.

ترجمه: هر دو « یعنی برهان و مغالطه » در غرضِ شخصِ اقامه کننده ی قیاس، مقصودِ لنفسه است.

« أمٌّ ای قَصدٌ »: لفظ « ام » مصدر است و به معنای قصد می باشد. البته اگر « قُصِدَ » بخوانید معنا تمام می شود ولی « قُصِدَ » تفسیر برای « أمّ » نیست. چون « أمّ » معلوم است و « قُصِدَ » مجهول است. نمی توان لفظ « أمّ » را به صورت « أُمّ » بخواهید چون شعر شاعر خراب می شود. زیرا در مصرع بعدی لفظ « سَمّ » می آورد که « سَمِّ » با « أَمَّ » مناسب است نه « أُمّ ».

کالعلم بِالشَّهد لیطلب، هذا ناظر الی البرهان و سَمّ ای و کالعلم بالسم لیجتنب، هذا ناظر الی المغالطه

ترجمه: « علم به برهان پیدا کن تا منفعت ببری و علم به سفسطه پیدا کن تا پرهیز کنی » مثل اینکه علم به شهد پیدا می کنی تا این شهد طلب شود این، مثالی ناظر به برهان است » و مانند اینکه علم به سم پیدا می کنی تا از آن اجتناب شود این، مثالی ناظر به مغالطه است.

بخلاف الصناعات الثلاث الاخر فانها مقصوده لغیره

« بخلاف الصناعات الثلاث » مربوط به « کلاهما فی غرض القائس ام لنفسه » است یعنی برهان و مغالطه در غرضِ قائس، مقصود لنفسه است به خلاف صناعات ثلاثه ی دیگر که آنها مقصود لغیره هستند.

عبارتِ « فانها مقصوده لغیره » ما را وادار می کند تا عبارتِ « بخلاف الصناعات الثلاث الاخر » را مربوط به « کلاهما فی غرض ... » کنیم. اگر عبارتِ « فانها مقصوده لغیره » نمی بود ما این عبارتِ « بخلاف الصناعات الثلاث » را مربوط به « العمده » می کردیم یعنی « و العمده فی الحکمه البرهان و المغالطی بخلاف الصناعات الثلاث ».

فان الجدل للإفحام و حفظ النظام

مصنف از اینجا می خواهد بیان کند این سه صنعت، مقصود لغیره هستند. ابتدا جدل را بیان می کند. جدل برای رسیدن به حق نیست برای ساکت کردن و خاموش کردن خصم است. برای رسیدن به حق از برهان استفاده می شود حتی در جایی هم که جدل قابل استفاده باشد از برهان استفاده می شود. در جایی که خصم برهان را نمی پذیرد ولی به مقبولِ خودش اهمیت می دهد از مقبول او استفاده شود و جدل تشکیل می شود تا او را وادار به اعتراف کنیم. پس جدل برای خاموش کردن خصم است نه برای تفهیم حق. پس جدل مقصود لنفسه نیست بلکه مقصود لغیره است.

ترجمه: جدل برای افحام « یعنی ساکت کردن و خاموش کردن خصم به کمک حجت و دلیل » و حفظ نظام است « مراد از نظام، نظام اجتماعی یا نظام علمی است. مراد از نظام احتمالی هر چه می خواهد باشد فرق نمی کند. چه اسلامی باشد چه غیر اسلامی باشد. بعضی ها هستند که شاید بعضی قوانین را قبول نکنند ما از مسلمات آنها استفاده می کنیم و آنها را قانع می کنیم تا نظام را حفظ کنند. فرض کنید مثلا معتقد است به اینکه باید زندگی کند می گوییم اگر بخواهد زندگی کنی نمی توانی در هرج و مرج زندگی کنی.

و الخطابه التخطی فی الطریق و ارشاد من هو بالحق القراح لا یلیق

« التخطی فی الطریق »: خطابه برای این است که مخاطب را وادار کنیم به اینکه در راه گام بردارد. « تخطی » از ماده ی « خطوه » است که به معنای گام برداشتن است. خطابه برای گام برداشتن در طریق است یعنی ما خطابه را القا می کنیم تا مخاطب در طریق وارد شود آن طریقی که می خواهیم. نمی خواهیم حق را به او بفهمانیم.

« ارشاد من هو بالحق القراح لا یلیق»: ارشاد کنیم کسی را که به حق قراح لایق نیست. اگر لایق بود که از حق خالص استفاده کند ما به او برهان القا می کردیم ولی او دنبال حق نیست یا قابلیت درک حق را ندارد لذا از خطابه استفاده می شود. بعضی افراد طوری هستند که وقتی برهان عقلی برای آنها بیاورند نه اینکه عناد داشته باشد بلکه به خاطر اینکه برهان عقلی را نمی فهمد. ولی اگر خطابه بیاورید و ظن او را تحریک کنید می بینید تحت تاثیر قرار می گیرد. مثلا مثال و تشبیهات پسندیده برای مخاطب آورده شود و او قبول می کند.

و بها یُشَبِّث من الخُلق بأجوده و أمتنه و هی المدعوه بلسان القرآن بالموعظه الحسنه کما عبرّ عن اشرفها و هو البرهان بالحکمه

ضمیر « بأجوده و أمتنه » به « خلق » بر می گردد.

به خطابه تشبّث می شود « یعنی شخص به سمت خطابه می رود » اما از طریق خُلق، اگر کسی بخواهد خُلقِ اجود و امتن بکار ببرد از خطابه استفاده می کند و به آن متشبّث می شود. یعنی خطابه هم دو قسم است. خطابه ای داریم که همراه با خُلقِ اجود و امتن است و خطابه ای داریم که اجود و امتن نیست. آن خطابه ای که با حسن خلق همراه باشد به آن، خطابه و حس گفته می شود (و جادلهم بالتی هی احسن) لفظ « جادلهم » به معنای « جدل » نیست. لفظ « التی » را توجه کند یعنی خطابه ای که احسن است یعنی خطابه را با خلق احسن همراه کن نه اینکه خطابه را با خشونت همراه کن. اینکه آن را مربوط به خطابه کردیم به خاطر این است که بحث آیه در خطابه است نه جدل.

ص: ۴۹۸

ترجمه: به همین خطابه تمسک می شود که با خُلقِ اجود و امتن همراه است این خطابه در لسان قرآن به موعظه ی حسنه خوانده شده است چنانچه در همان آیه از اشرف موعظه « یا اشرف طرق » که برهان است به حکمت تعبیر شده است.

و الشعری لکسر سوره الاستبعاد و الترغیب بالتخییل و التعجیب لمن لیس له بَعدُ من العلم الیقینی نصیب

« الشعری » عطف بر « الخطابه » است. لفظ یاء در « الشعری » برای نسبت است یعنی قیاسِ منسوب به شعر. « الترغیب » عطف بر « کسر » است.

شعر برای بیان حق گفته نمی شود بلکه برای این گفته می شود که آن شدت استبعادی که خصم دارد در بشکند مثلاـ یک چیزی را خیلی بعید می شمارد ما از قیاس شعری استفاده می کنیم تا آن بُعدی که در ذهن مخاطب است گرفته شود یا می خواهیم او را ترغیب کنیم یا به تعجب واداریم. یعنی غرض این نیست که خود قیاس شعری تنظیم شود بلکه غرض این است که به توسط قیاس شعری به این اموری که گفته شد برسیم. پس شعر مقصود لغیره است نه لنفسه.

ترجمه: و شعری مقصود لغیره است یعنی مقصود است تا آن سورت و شدت استبعاد را بشکند. و به خاطر ترغیب کردن مخاطب به تخییل « یعنی ترغیب می شود به اینکه خیالش را فعال کند تا خیال به او دستور دهد که فلان کار را انجام بده » و به خاطر تعجیب « یعنی شعر آورده می شود تا مخاطب به عجب واداشته شود »، این شعر برای کسی آورده می شود که هنوز از علم یقینی نصیب و بهره نبرده است « یعنی نتوانسته با براهین خودش را قانع کند و استبعادش را برطرف کند لذا ناچار شدیم از قیاس شعری استفاده کنیم ».

ص: ۴۹۹

خلاصه: بیان شد که قیاس به لحاظ ماده به ۵ قسم تقسیم می شود. آن ۵ تا را صناعات خمس می نامند. برای منطقی هر ۵ تا مهم است چون بحث منطقی است و باید مطرح شود ولی برای حکیم دو تا از آنها مهم است یکی برهان است و دیگری مغالطه یا سفسطه است. برهان به خاطر فایده اش مطرح می شود تا این فایده تحصیل شود سفسطه به خاطر ضررش مطرح می شود تا از ضررش پرهیز شود. به خلاف صناعات ثلاثه ی دیگر که آنها مقصود لغیره هستند.

جدل برای رسیدن به حق نیست برای ساکت کردن و خاموش کردن خصم است. پس جدل مقصود لنفسه نیست بلکه مقصود لغیره است.

خطابه برای این است که مخاطب را وادار کنیم به اینکه در راه گام بردارد. بعضی افراد طوری هستند که وقتی برهان عقلی برای آنها بیاورند نه اینکه عناد داشته باشد بلکه به خاطر اینکه برهان عقلی را نمی فهمد. ولی اگر خطابه بیاورید و ظن او را تحریک کنید می بینید تحت تاثیر قرار می گیرد.

شعر برای بیان حق گفته نمی شود بلکه برای این گفته می شود که آن شدت استبعادی که خصم دارد در بشکند مثلاـ یک چیزی را خیلی بعید می شمارد ما از قیاس شعری استفاده می کنیم تا آن بُعدی که در ذهن مخاطب است گرفته شود یا می خواهیم او را ترغیب کنیم یا به تعجب واداریم.

مقدمات برهان باید یقینی باشند/ صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات برهان باید یقینی باشند/ صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه.

البرهان ثم مقدمات برهان و مادته (۱)

ص: ۵۰۰

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۲۳، سطر ۱، نشر ناب.

سه نکته مربوط به جلسه قبل

نکته ۱: به عبارت « کما عبر عن اشرفها » در صفحه ۳۲۲ سطر ۱۲ توجه کنید که ضمیر « اشرفها » را می توان به صناعات برگرداند.

نکته ۲: به عبارت « بها یتشبث من الخلق بأجوده و أمتنه » در سطر ۱۱ توجه کنید. لفظ « من » را نشویه گرفتیم یعنی از ناحیه اخلاق « یا اخلاقاً » به خطابه تشبث می شود. یعنی اگر بخواهیم با خصم رعایت اخلاق کنیم از خطابه استفاده می کنیم وقتی هم که بخواهیم اجودِ اخلاق و امتن اخلاق استفاده کنیم از خطابه استفاده می کنیم. این عبارت ظاهراً خبر در مقام انشاء است

یعنی وظیفه کسی که از خطابه استفاده می کند این است که اخلاقی برخورد کند آن هم با اجود الاخلاق و امتن الاخلاق باشد تا خطابه اش موعظه ی حسنه شود.

می توان « من » را به معنای « فی » گرفت و اشاره به این باشد که غایت خطابه اکثراً اینچنین است می تواند روشِ خطابه را بیان کند یعنی خطابه ممکن است با این روش باشد و در صورتی که با این روش باشد بهترین فایده را دارد و موعظه حسنه نامیده می شود.

نکته ۳: بیان شد که برهان، لذاته مقصود است سفسطه هم لذاتها مقصود است اما سه مورد دیگر هر کدام لغیره مقصودند.

توجه کنید وقتی گفته می شود برهان مقصود لذاته است منافات ندارد که فایده ای بر این برهان مترتب شود که آن فایده هم مقصود ما می باشد. الان خود برهان را لازم داریم تا از آن استفاده کنیم. عبارت « تا از آن استفاده کنیم » منافات ندارد با اینکه برهان، بالذات مقصود باشد. خود برهان مقصود است و فایده اش هم منظور است یعنی برهان را به خاطر خودش می خواهیم چون خودش این فایده را دارد. اما در صناعات دیگر اینگونه نیست مثلا خطابه را برای خود خطابه نمی خواهیم بلکه فقط برای فایده اش می خواهیم.

ص: ۵۰۱

پس نگوییـد برهـان و خطابه فرق نکرد یعنی برهان برای اثبات حق و خطابه برای ارشاد حق است لـذا هر کـدام برای فایـده ی خـودش خواسـته شـده است بنـابراین چطـور می گوییـد یکی مطلوب بالـذات است و یکی مطلوب بـالغیر است؟ این مطلب را نگوییـد چون برهان و سفسـطه خودشان مطلوب است و فایـده هم بر آنها مترتب است اما خطابه به هیـچ وقت به خاطر خودش مطلوب نیست یعنی اینطور نیست که مـا در منطق بـدنبال خطـابه باشـیم. خطـابه در جاهایی ممکن است خودش مطلوب نفسی باشـد. اگر علمی درباره ی سـخنرانی نوشـته شود خطابه در آنجا مطلوبِ بالـذات است اما در منطق، مطلوب بالـذات نیست. در منطق، خود برهان مطلوب است و فایده دارد.

بحث امروز: قبلاـ بیـان کردیم مـاده ی قضـیه، موضـوع و محمـول قضـیه است. مـاده ی قیـاس، مقـدمه ی قیـاس است. مرحـوم سبزواری می فرمایـد « مقـدمات برهان » که « مقـدمات » را تفسـیر به « مواد » می کنـد که مراد ماده های برهان است. مقدمه با ماده یکی است یعنی صـغری و کبری « که دو مقـدمه در برهان بکار می رونـد » در واقع ماده ی برهان انـد. شـکل آنها اگر به صورت حملی بود این، صورت برهان است و اگر به صورت شـرطی بود این هم صورت برهان است هکذا اگر به شکل اول یا دوم یـا ... بود هم صورت برهـان است. اما خود قضـیه با قطع نظر از شـکل ها و ترکیب هایی که دارد ماده ی برهان به حساب می آید. مصنف الان می فرماید ما به شکل و صورت برهان کاری نداریم. صورت برهان همان شرائطی را باید داشته باشد که مطلق قیاس ها شرائط را دارند. شرط خاصی در برهان وجود ندارد. شرائط قیاس قبلا بیان شد. اما در مورد ماده ی برهان شرط می گـذارد که در مطلق قیاس ها لازم نیست این شـرط رعایت شود آن شـرط این است که ماده باید یقینی باشد. اما این یقینی بودن، بدیهی باشد یا نظری باشد مهم نیست.

ص: ۵۰۲

توضیح عبارت

البرهان ثم مقدمات برهان و مادته

از اینجا وارد بحث در برهان می شود که یکی از دو امری است که در منطق مورد توجه می باشد.

عبارت را به اینصورت لحاظ کنید « ثم مقدمات برهان تُری و تُعلم موقَنه » یعنی مقدمات برهان باید مورد رای و مورد علم واقع بشوند آن هم علم یقینی.

مراد از علم در اینجا تصدیق است در کلام وقتی « علم » گفته می شود مراد علم یقینی است. در آنجا علم را مقید به یقینی نمی کنند بلکه علم را منحصر در یقین می کنند ولی در منطق و فلسفه اینگونه نیست. علم به معنای تصدیق بکار می رود در اینصورت می توان آن را مقید به یقینی کرد. در اینجا می گویید « تُعلَم » یعنی مقدمات برهان باید متعلَّقِ علم واقع شوند در حالی که یقینی اند یعنی نباید ظنی باشند.

مصنف لفظ « تُری » را تفسیر به « تُعلم » می کند تا کسی آن را به معنای « دیده شده » نگیرد بلکه به معنای رأی داده شده و دانسته شده و متعلَّقِ علم قرار گرفته، می باشد.

« و مادته »: عطف تفسیر بر « مقدمات » است.

و المقدمه ههنا هی القضیه التی جعلت جزء حجهٍ قیاساً کانت او استقراءً او تمثیلاً

مقدمه در اینجا عبارت از قضیه ای است که جزء حجت قرار داده شده است. فرقی نمی کند که این حجت، قیاس باشد « که برهان هم قیاس است » یا استقراء یا تمثیل باشد « که این دو مورد فعلاً از بحث ما بیرون اند » اگر تعبیر به ماده ی حجت کنیم یعنی قضیه ای که در قیاس یا در استقراء یا در تمثیل مورد استفاده واقع می شود و جزء این حجت ها قرار می گیرد. در اینجا مقدمات برهان به معنای قضیه ای است که جزء برهان قرار گرفته است.

ص: ۵۰۳

« ههنا »: مقـدمه در هر علمی مثل علم اصول دارای معنایی است ولی مقـدمه در اینجا یعنی حجت و به معنای قضـیه است. مراد از « ههنا » برهان نیست لذا در ادامه تعمیم می دهد به اینکه این مقدمه قیاس یا استقراء یا تمثیل باشد.

تُری و تُعلم موقنه

مصـنف لفـظ « تُری » را بـا « تُعلم » تفسـیر می کنـد تـا بفهمانـد « تُری »، یعنی متعلَّقِ رأی قرار بگیرد و « تُعلم » یعنی متعلَّقِ علم باشـد. مراد از رأی و علم، تصـدیق است نه علم یقینی لـذا در ادامه می فرمایـد « موقنهً ». یعنی این مقدمات باید یقینی باشـند و صرفِ معلوم بودنشان و متعلَّق علم بودنشان کافی نیست بلکه باید متعلَّقِ علم ایقانی و یقینی باشند.

می توان آن را به صورت « تَری و تَعلم » خواند تا خطاب به ما باشد و اشکال ندارد.

ضرورهً او نظراً ای ایقاناً ضروریا کان او کسبیاً

چه این مقـدمه، ضـروری و بدیهی باشد یا نظری باشد و چه این یقین به بداهت قضـیه حاصل باشد یا از نظریّت قضـیه اسـتفاده شده باشد یعنی از قیاس قبلی گرفته شده باشد.

عبارت « ضروریا کان او کبیسا » صفت « ایقانا » است. اگر صفت « مقدمه » هم باشد اشکال ندارد.

و فی صیغه الجمع اشاره الی ان المعتبر فی البرهان ان یکون جمیع مقدماته یقینیه بخلاف غیره

چرا تعبیر به « مقـدمات برهان » شـد و به صـیغه ی جمع آمـد؟ مراد از « مقـدمات »، هر دو مقـدمه ی برهان است لـذا جمع آن منطقی است. اما چرا گفته شـد هر دو مقـدمه ی برهان بایـد یقینی باشد؟ مصـنف می فرماید چون در برهان می خواهیم نتیجه، یقینی باشـد بایـد هر دو مقـدمه یقینی باشد. اگر یکی یقینی باشد و یکی ظنی باشد نتیجه ی آن، ظنی می شود چون نتیجه تابع اخسّ است. اما در خطابه شـرط نمی شود که هر دو مقـدمه ظنی باشـد. می گوییم اگر یکی ظنی باشد کافی است لذا در آنجا تعبیر به « مقدمه » می شود نه « مقدمات ». اگر چه می تواند هر دو مقدمه اش ظنی باشد.

ص: ۵۰۴

ترجمه: در صیغه ی جمع اشاره به این است که معتبر در برهان این است که تمام مقدماتش یقینی باشد به خلاف غیر برهان « که اگر یک مقدمه اش با صنفشان مسانح باشد کافی است یعنی اگر یک مقدمه مسانح با خطابه بودن باشد برای خطابه بودن کافی است و لو مقدمه دیگر اینگونه نباشد و اگر یک مقدمه مسانح با شعری بودن باشد برای شعری بودن کافی است ولو مقدمه دیگر اینگونه نباشد ».

اذ یکن فی کون القیاس مغالطیا مثلا ان یکون احدی مقدمتَیه وهمیه و ان کانت الاخری یقینیه

« مثلا »: مصنف مغالطه را به عنوان مثال انتخاب کرد لذا بعد از آن لفظ « مثلا » را آورد.

ترجمه: زیرا کافی است در اینکه قیاس، مغالطه باشد اینکه یکی از دو مقدمه اش وهمی باشد « لزومی ندارد هر دو مقدمه وهمی باشد. اگر هر دو مقدمه، وهمی باشد به آن مغالطه می گویند اگر یکی از دو مقدمه وهمی باشد به آن هم مغالطه می گویند » ولو مقدمه ی دیگر یقینی باشد.

نعم یجب ان لا یکون فیها ما هو ادون مما یعتبر فیها و الا فیلحق بالادون

ضمیر « فیها » به « صناعات » برگردانده می شود یعنی صناعاتی که غیر از برهان باشند. اما می توان ضمیر « فیها » را به « صناعات » برگرداند و از آن هر ۵ تا را اراده کرد.

در هیچ صنعتی نباید ادون و پایین تر از آنچه که در آن صنعت است بکار گرفته شود مثلا در صنعت برهان آنچه که معتبر است یقین می باشد و لذا پایین تر از یقین نباید بکار گرفته شود والا به صنعتِ پایین تر ملحق می شود. در خطابه قوامش به این است که از مقدمه ی ظنی استفاده شود. اگر مقدمه ی وهمی بکار گرفته شود خطابه نخواهد بود در اینصورت ملحق به پایین تر می شود. اما اگر مقدمه ی بالاتر انتخاب شود یعنی مثلا یک مقدمه اش یقینی باشد و یک مقدمه اش ظنی باشد خطابی بودنش محفوظ است. اگر یک مقدمه اش پایین تر از ظنی باشد صنعت خطابه نخواهد بود و ملحق به صنعت پایین تر می شود. یعنی اگر یک مقدمه ظنی بود و مقدمه ی دیگر وهمی بود این، به خاطر مقدمه ی ظنیه اش خطابه نیست بلکه شعر می شود به خاطر اینکه دارای مقدمه ی وهمیه است.

ص: ۵۰۵

ترجمه: لازم است که نباشد در هر صنعتی، ادون و پایین تر از آن مقدمه ای که بکار می رود و الا « یعنی اگر مقدمه ای پایین تر را بکار بگیرید » این صنعت ملحق به آن صنعت پایین تر می شود « که مقدمه اش در این صنعت بکار گرفته شد ».

لفظ « نعم » حالت استثنا دارد بنده _ استاد _ ماقبل « نعم » را طوری معنا کردم که این استثنا بتواند از آن خارج شود. اینگونه معنا کردیم: اختلاف مقدمتین در صناعات دیگر اشکال ندارد « نعم یعنی » مگر اینکه اختلاف به این صورت باشد که اشکال دارد.

فالمولف من مقدمه مشهوره و من مخیله لایسمی جدلیا بل شعریا

آنچه که از مقدمه مشهوره « که می تواند مقدمه ی جدی باشد » و از مقدمه ی مخیَّله « که می تواند مقدمه ی شعر باشد » ترکیب شود جدلی نمی باشد « یعنی قیاس را جدلی نمی گویند با اینکه مقدمه ی مشهور در آن هست » بلکه شعری است « چون مقدمه ی مخیله دارد یعنی مقدمه ای که با خیال فهمیده می شود ».

و حد الیقین و تعریفه و هو القطع و بتّ ای الیقین مساوقهما انه تصدیق جازم

« حد الیقین » مبتدی است و « تصدیق جازم » خبر است. « و هو القطع و بت » جمله معترضه است. مصنف می خواهد مساوقات یقین را ذکر کند. مراد از « حدّ » در اینجا به معنای اندازه نیست بلکه به معنای تعریف است لذا بعد از آن کلمه ی « تعریف » را می آورد. البته هر تعریفی مستلزم اندازه و حدّ هم هست چون وقتی شیء را تعریف کردید یعنی اندازه و حدود آن را تعیین کردید به طوری که با تعیینِ حد این شیء، آن را از سایر اشیاء جدا کردید. همیشه تعریف مستلزم تعیین اندازه ی معنویِ معرِّف است ولی مراد در اینجا تعریف است نه آن اندازه ای که از تعریف حاصل می شود.

ص: ۵۰۶

« و هو القطع و بت »: لفظ دیگرِ « یقین »، « قطع » است و لفظ سومش « بتّ » است این سه لفظ هر سه مساوق هم هستند.

« انه تصدیق جازم »: لفظ « انه » خبر برای « حد الیقین » است.

« ای الیقین مساوقهما »: لفظ « الیقین » مبتدی است و « مساوقهما » خبر است. لفظ « ای » تفسیر برای این است که چرا لفظ « قطع و بت » آورده شد؟ به خاطر این آورد تا بفهماند یقین مساوق این دو هست. این سه لفظ با هم مساوقت دارند. سه لفظ وجود دارد که اینها باید با هم فرق کنند که عبارتند از « ترادف » و « تساوی » و « تساوق ». در « ترادف » گفته می شود که دو لفظ با یک معنا هست. در « تساوی » و « تساوق ». دو لفظ هست و این دو لفظ معنایی دارند این معنا دارای مصادیق است. در « ترادف » به مصادیق نگاه نمی شود بلکه گفته می شود معنا، واحد است. در « تساوی » و « تساوق » به مصادیق نگاه نمی شود و گفته می شود مصادیق هم واحدند. البته در « ترادف » اگر به سراغ مصادیق بروید چون معنا واحد است قهراً مصداق هم واحد است ولی در آنجا به مصداق کاری ندارید فقط به لفظ و معنا کار دارید ولی وقتی « تساوی » و « تساوق » مطرح می شود از معنا عبور می کنید و به سمت مصداق می روید و می گویید دو لفظ با معنای واحد و مصادیق واحده است. مثلا « انسان » و « بشر » را ملاحظه کنید که دو لفظ هستند و دارای یک معنا هستند مصادیق آنها هم مثل هم هست اما بین « تساوی » و « تساوق » که هر دو اینگونه اند که دو لفظ هستند و مصادیق مشترک دارند فرقی بین آنها وجود دارد و آن اینکه اگر جهتِ صدقِ این دو لفظ بر آن مصادیق یکی باشد این دو لفظ را « مساوق » می گویند اما اگر جهتِ صدقِ این دو لفظ بر آن مصادیق متفاوت باشد این دو لفظ را « مساوی » می گویند. مثلا « انسان » و « بشر » دو لفظِ مساوی اند نه مساوق چون جهت صدقشان یکی نیست. زیرا در یکی، « انسان » بر این مصادیق صدق داده می شود به این جهت که این مصادیق نسبت به همدیگر اُنس می گیرند یا دارای نسیان اند. اما به این مصادیق هم بشر گفته می شود چون پوستشان در زیر مو مدفون نیست بلکه ظاهر است.

ص: ۵۰۷

اما یقین و قطع و بت اینطور نیست. این سه، سه لفظ هستند. مصادیق واحد دارند. جهت صدقشان هم واحد است چون تصدیقِ جازمِ مطابقِ ثابت دارنـد پس یقین دارنـد و چون تصـدیقِ جازمِ مطابقِ ثابت دارنـد پس قطع دارند و چون تصدیقِ جازمِ مطابقِ ثابت دارند پس بتّ دارند.

مصـنف می فرمایـد « یقین » مسـاوقِ « قطع » و « بتّ » است یعنی این هـا سه لفـظ هسـتند که دارای مصـادیق مشـترک و جهتِ صدقِ واحد هستند.

عبارت « انه تصدیق جازم مطابق ثبت » که خیر « حد الیقین » است تفسیر برای « یقین » می باشد که ۴ امر در آن معتبر است و در جلسه بعد بیان می شود.

تعریف یقین/ مقدمات برهان باید یقینی باشند/ بیان مقدمات برهان/ صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف یقین/ مقدمات برهان باید یقینی باشند/ بیان مقدمات برهان/ صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه.

و حد الیقین و تعریفه و هو القطع و بت ای الیقین مساوقهما انه تصدیق جازم مطابق ثبت [(۱)]

بیان شـد مقـدمات برهانی بایـد یقینی باشـند الان مصـنف می خواهد یقینی بودن را معنا کند. در تعریف یقین ۴ امر اعتبار می شود. هر امری چیزی را خارج می کند.

قید اول: یقین باید تصدیق باشد. شک، تخیل و توهم هیچکدام تصدیق نیستند. تخیل و توهم، تصور می باشند یعنی ادراک به وسـیله ی خیال و به وسیله ی واهمه است. این ادراک اگر خالی از حکم باشد، تصور است و اگر حکمی هم در کنارش باشد، تصـدیق است. شک هم ظاهراً تصـدیق است و تصور نیست چون ما شـیء را یا تصور می کنیم یا تصور نمی کنیم. معنا نـدارد که در تصور خودمـان شـک کنیم. اگر حکمی بخواهـد برای متصوَّری ثـابت شود ممکن است در ثبوت این حکم شـک شود مثلا فرض کنید از دور شَبَحی را ببینید. در دیدی شبح شک ندارید چون آن را می بینید. در اینکه این شبح چه می باشد شک هست آیا حکم می شود به اینکه انسان است یا حیوان است یا شـجر است؟ در اینها شک می شود. و حکمی نیست. اگر حکم شود، تصـدیق می شود. توهم و تخیل هم اگر همراه حکم باشـد. تصدیق می شود ولی اگر خالی از حکم باشد تصور می شود چون با خیال می توان امری را بدون حکم، تصور کرد. پس خیال و توهم و شک هر سه می توانند تصدیقی باشـند اما تصدیق به چه معناست؟ مراد تصـدیقی است که خلاف اصـطلاح می باشـد تصـدیق به معنای باور کردن است. در شک، باوری وجود نـدارد. تخییـل هم اینگونه است. تخییـل به معنـای تحریـک قوه ی خیال است. وقتی گفته می شود « العسل مُرٌّ مُهَوِّع » به معنای اینکه عسـل یـک مـایه ی تلـخ تهوع آور است. این، یـک قضـیه است و ظـاهرش این است که تصـدیق می باشـد ولی وقتی به مخاطب گفته می شود مخاطب آن را تصـدیق نمی کنـد ولی در او تاثیر می گذارد. آن تاثیر را اگر تصدیق بنامید، در تخییل، تصـدیق وجود دارد ولی اگر آن تـاثیر، تصـدیق نباشـد و همان باور کردن، تصـدیق باشـد « که واقعا تصـدیقِ رایـج همین باور کردن است » در شک و تخیل و توهم این نوع تصـدیق نفی می شود. ولی قرار نیست هر چیزی را تصـدیق بنامیم. تصـدیق آن

چیزی است که در دل ما تاثیر کند یا دل ما منفعل شود و آرام بگیرد همان چیزی که اسمش را باور می گذاریم. پس در تخیل و توهم و شک، تصدیق نیست اما چه چیزی هست؟ تصور وجود دارد یعنی یک چیزی بالاخره در ذهن ما آمده ولی تصدیق نیامده است لذا این سه را جزء تصورات حساب می کنیم لذا به دنبال عبارت، مصنف می فرماید « و سائر التصورات ». یعنی این سه، تصور هستند و بقیه تصورات هم حکمشان این است. اگر این سه، تصدیق گرفته می شد لفظ « سائر » به معنای « بقیه » گرفته نمی شد بلکه تعبیر به « جمیع التصورات » می شد. پس با قید « تصدیق » که در تعریف « یقین » آورده شد، این امور خارج شدند.

ص: ۵۰۸

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۲۳، سطر ۸، نشر ناب.

قید دوم « جازم »: تصدیق به ظنی و قطعی تقسیم می شود و به راجح « که احتمال خلاف در آن باشد » و قطعی « که احتمال خلاف در آن نباشد » تقسیم می شود. با کلمه « جازم » تصدیق ظنی خارج می شود. لفظ « تصدیق » نمی تواند « ظنی » را خارج کند چون « ظنی » یکی از اقسامش است بنابراین نیاز به قید « جازم » است.

نکته: « لا ـ یقین » دارای چهار فرد است که اگر آن چهار فرد برداشته شود جای آن یقین است. یکی نبودِ تصدیق است. دوم، جایی که تصدیق همراه جزم نباشد. سوم جایی که جهل مرکب است. چهارم جایی که تقلید است. با این قیود چهارگانه می خواهیم « لا یقین » ها را خارج کنیم تا آنچه باقی می ماند یقین باشد، با قید تصدیق، تصورات خارج شد چه تصوراتِ خالص چه تصوراتی از قبیل تخیل و توهم و شک باشد که حکم آنها نشان داده می شود ولی به حکم آنها معتقد نمی شویم. در تصورات خالص فقط تصور است و حکمی وجود ندارد. در تخیل و توهم و شک، حکم نشان داده می شود ولی باور نمی گردد یعنی حکم قبول نمی شود. در ظن، تصدیق وجود دارد چون آن را واقعا قبول می کنیم ولی احتمال خلاف هم داده می شود. این قبول کردن، تصدیق است. احتمالِ خلاف دادن باعث می شود که این تصدیق، جزمی نباشد بلکه ظنی باشد. با کلمه « جازم » این نوع تصدیق ظنی هم خارج می شود.

قید سوم « مطابق »: یعنی تصدیق باید مطابق با واقع باشد.

ص: ۵۰۹

اگر تصـدیق شـده باشد و جزم هم پیدا شده است « یعنی احتمال خلاف داده نمی شود » ولی این جزم باید مطابق با واقع باشد. اگر مخالف واقع باشـد جهل مرکب می گویند. در جهل مرکب، تصدیق وجود دارد و این تصدیق، جزمی است اما مطابقت با واقع نیست. این را هم یقین نمی گوینـد، پس به جهل مرکب نمی توان یقین اطلاق کرد اگرچه به آن تصـدیق اطلاق می شود اما در اطلاق علم بر جهل مرکب اختلاف است. بعضـی می گوینـد از مصادیق علم است و بعضـی می گویند نیست. در جلسـه قبـل اشـاره شـد که در علم کلام، علم بر چیزی اطلاق می شود که جهل مرکب نباشـد متکلمین جهل مرکب را قسـیم علم می گیرند نه از مصادیق علم. اما در بعضی نوشته ها علم را توسعه می دهند و شامل جهل مرکب هم می شود.

قید چهارم « ثبت »: این تصدیقِ جازمِ مطابقِ با واقع باید ثابت باشد. اگر کسی در آن تشکیک کرد نباید ذهن ما اضطراب پیدا کنـد. اگر از آن دست برداریم آن تصـدیق، یقینی نبوده است مثلا مقلّد که به یک مطلبی تصدیق دارد و تصدیقش هم جزمی است. اگر بخواهید این تصدیق را از او بگیرید مقاومت می کند. فرض کنید جهل مرکب نیست او از یک مجتهدی این مطلب را گرفته و آن مجتهـد به واقع رسـیده. امـا می توان در ذهن مقلـد شـک ایجـاد کرد چون این حکم از طریق علت و عاملی که برایش یقین بیاورد، گرفته نشده است بلکه به خاطر خوش بینی به مجتهد این حکم را گرفته است اگر مقلد را نسبت به مجتهد بدبین کنید در او شک تولید می شود و حالت اضـطراب به او دست می دهد. پس معلوم می شود که به یقین نرسیده است. اما اگر به خود مجتهـد که اسـتنباط کرده و تمام جوانب قضـیه را ملاحظه کرده است هر چقـدر شک تولید کنید گوش نمی دهد چون به یقین رسیده است یعنی آن تصدیق برایش ثابت است.

ص: ۵۱۰

نکته: یقین برای هر کسی پیدا نمی شود مردم فکر می کنند یقین دارند ولی یقین ندارند. در دعاها می بینید که می فرمایند «حتی یاتیک الیقین» اینجا یقین به معنای مرگ است چون با مرگ تمام جهل مرکب ها برطرف می شود زیرا همه چیز را به انسان نشان می دهند. برای همه انسانها در وقت مرگ یقین حاصل می شود و برای بعضی ها در زمان حیاتش هم یقین پیدا می شود ولی اینکه ما بتوانیم ادعا کنیم یقین داریم خیلی سخت است مگر اینکه علمی بدیهی باشد که در آن شک نیست یا معصوم در علوم نظریه ادعای یقین کند. ما هم در علوم بدیهی می توانیم ادعای یقین کنیم همچنین در علوم نظریه که واقعاً مستند به علوم بدیهی باشد به طوری که در این میان هیچ شک و خللی وجود ندارد نیز می توانیم ادعای یقین کنیم.

نکته: در علوم متداول، یقین خیلی زیاد نیست لذا گاهی طرف مقابل دلیل می آورد بر مطلب ما که آن را یقینی و صد درصد می دانیم و آن را نقض می کند و ما هم آن را باور می کنیم و می گوییم فکر می کردیم یقین داشتیم.

اما در حساسیت یقین وجود دارد. البته بعضی ها در حساسیت هم تشکیک کردند. این تشکیکیات در جلد اول شرح مواقف که بحث منطقی دارد آمده است. مثلا قاشق در آب می اندازیم می بینیم شکست. در اینجا از طریق حس یقین دارم که قاشق شکسته است ولی عقل ما می گوید نشکسته است و این به خاطر شکست نور است. یا می بینیم هوا ابر است و ما از زیر ابر در آمد و ماه به این طرف حرکت می کند ولی عقل ما می گوید ماه حرکت نمی کند بلکه ابر است که حرکت می کند. یا شخصی دستِ خودش را در آب ولرم می گذارد و می گوید این آب نه سرد است و نه گرم است در حالی که گرم است.

ص: ۵۱۱

در اینگونه موارد تا عقل نیامد و تایید نکند یقین حاصل نمی شود. البته یقین کارِ حس نیست. حس کار خودش را به عقل می دهد و عقل است که یقین می کند وقتی کار حس به دست عقل می رسد گاهی از همان اول عقل، حس را تخطئه می کند و یقین پیدا نمی کند گاهی هم می سنجد و بررسی می کند و می بیند عاملِ خطائی نیست لذا آن را قبول کند. در جایی هم که قبول می کند اطمینان صددرصدی نیست ممکن است شخصِ قوی پیدا شود و تشکیک کند اما نوعا در حسیات، یقین پیدا می شود به همین بیانی که گفته شد.

توضیح عبارت

و حد الیقین و تعریفه و هو القطع و بت ای الیقین مساوقهما انه تصدیق جازم مطابق ثبت

در شعر، مصنف « حد الیقین » را مبتدی و « تصدیق جازم مطابق ثبت » را خبر قرار داده است اما در شرح، کلمه « انه » را اضافه کرده تا عبارت روانتر گردد و بهتر فهمیده شود.

ترجمه: حد یقین این است که یقین، تصدیق است اولاً و جازم است ثانیا و مطابق با واقع باشد ثالثا و ثابت باشد رابعا.

فباعتبار التصدیق لم یشمل الشک و التخیل و التوهم و سائر التصورات

مصنف با هر قیدی اموری را خارج می کند. با اعتبار کردن تصدیق، یقین شامل اموری نمی شود که عبارتند از شک و تخیل و توهم و سائر تصورات.

و باعتبار الجزم خرج التصدیق الظنی

و با اعتبار کردن قید « جزم »، تصدیق ظنی خارج شد. چون در تصدیق ظنی، تصدیق وجود دارد ولی جزم وجود ندارد.

ص: ۵۱۲

و باعتبار المطابقه خرج الجهل المرکب

و چون در تعریفِ یقین، مطابقت با واقع اعتبار شد، جهل مرکب خارج شد.

و باعتبار الثبات التقلید

به اعتبار اینکه در تعریف یقین، ثبات اعتبار شد لذا تقلید خارج شد.

نکته: همانطور که مطابقت با واقع با توجه به نظر خود شخص نیست بلکه مطابقتِ واقعی لازم دارد همچنین در ثبات می گوییم که به نظر خود شخص کاری ندارد ممکن است این شخص خیلی متعصب باشد و هر کاری که بکنید شک نکند ولی تقلیدش قابلیتِ شک دارد ولو قابلیت در این شخص بالفعل نشده باشد. این، اشکالی ندارد در اینصورت هم تقلید، یقین نیست چون قابلیت شک را دارد.

شخصی به خاطر اینکه مریض است چیزی را تصدیق می کند ولی دیگران تصدیق نمی کنند اینجا هم یقین نمی گویند چون باید چیزی باشد که قابل یقین باشد. همینطور اگر قطعِ قطاع را ملاحظه کنید ما آن را یقین نمی دانیم « اما در اصول به آن قطع می گویند و در آنجا بحث از موضوع آن نمی شود بلکه بحث از حجیت آن می شود ».

خلاصه: بیان شد مقدمات برهانی باید یقینی باشند الان مصنف می خواهد یقینی بودن را معنا کند. در تعریف یقین ۴ امر اعتبار می شود.

قید اول: یقین باید تصدیق باشد. شک، تخیل و توهم هیچکدام تصدیق نیستند. تخیل و توهم، تصور می باشند یعنی ادراک به وسیله ی خیال و به وسیله ی واهمه است. این ادراک اگر خالی از حکم باشد، تصور است و اگر حکمی هم در کنارش باشد، تصدیق است. شک هم ظاهراً تصدیق است و تصور نیست چون ما شیء را یا تصور می کنیم یا تصور نمی کنیم. معنا ندارد که در تصور خودمان شک کنیم. پس خیال و توهم و شک هر سه می توانند تصدیقی باشند اما تصدیق به چه معناست؟ مراد تصدیقی است که خلاف اصطلاح می باشد. وقتی گفته می شود « العسل مُرٌّ مُهَوِّع » ظاهرش این است که تصدیق می باشد ولی وقتی به مخاطب گفته می شود مخاطب آن را تصدیق نمی کند ولی در او تاثیر می گذارد. آن تاثیر را اگر تصدیق بنامید، در تخییل، تصدیق وجود دارد ولی اگر آن تاثیر، تصدیق نباشد و همان باور کردن، تصدیق باشد « که واقعا تصدیقِ رایج همین باور کردن است » در شک و تخیل و توهم این نوع تصدیق نفی می شود.

قیـد دوم « جازم »: تصـدیق به ظنی و قطعی تقسـیم می شود و به راجح « که احتمال خلاف در آن باشد » و قطعی « که احتمال خلاف در آن نباشد » تقسیم می شود. با کلمه « جازم » تصدیق ظنی خارج می شود.

قیـد سوم « مطـابق »: یعنی تصـدیق بایـد مطابق با واقع باشـد. اگر مخالف واقع باشـد جهل مرکب می گوینـد. در جهل مرکب، تصدیق وجود دارد و این تصدیق، جزمی است اما مطابقت با واقع نیست. این را هم یقین نمی گویند.

قید چهارم « ثبت »: این تصدیقِ جازمِ مطابقِ با واقع باید ثابت باشد. اگر کسی در آن تشکیک کرد نباید ذهن ما اضطراب پیدا کنـد. اگر از آن دست برداریم آن تصـدیق، یقینی نبوده است مثلا مقلّد که به یک مطلبی تصدیق دارد و تصدیقش هم جزمی است. اگر بخواهید این تصدیق را از او بگیرید مقاومت می کند. فرض کنید جهل مرکب نیست او از یک مجتهدی این مطلب را گرفته و آن مجتهـد به واقع رسیده. اما می توان در ذهن مقلد شک ایجاد کرد به اینکه مقلد را نسبت به مجتهد بدبین کنید در او شک تولید می شود.

بیان اقسام ضـــروریاتی که می توانند مقدمه ی برهان قرار بگیرند/ مقدمات برهان باید ضـــروری باشند/ مقدمات برهان/ برهان/ صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام ضـروریاتی که می توانند مقدمه ی برهان قرار بگیرند/ مقدمات برهان باید ضروری باشند/ مقدمات برهان/ برهان/ صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه.

غوص ان ضروریاتنا ست (۱)

ص: ۵۱۴

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۲۳، سطر ۱۲، نشر ناب.

دو نکته مربوط به جلسه قبل:

نکته ۱: از بنده ــ اسـتاد ــ درخواست کردند مثال به « مساوات » زده می شود. « ترادف » عبارت از دو لفظ با یک معنا بود و « مساوات » و « مساوقه » عبارت از دو لفظ با دو مفهوم و یک مصـداق باشـد. اگر جهتِ صدق مفهوم بر مصداق، واحد باشد به آن « مساوقه » می گوینـد و اگر جهت صـدق مفهوم بر مصـداق، واحد نباشد به آن « مساوات » می گویند. برای مساوات مثال به انسان و ناطق زده می شود. اینها دو لفظ هسـتند و دو مفهوم دارند. مصداقشان واحد است اما جهت صدقشان مختلف است. یعنی این موجود، خاطر ناسی بوده یا به خاطر اُنس داشتن، انسان گفته می شود و به این موجود به خاطر ادراک کلیات کردن، ناطق گفته می شود.

امـا قطع و یقین که مثـالِ مورد بحث است، مساوقه دارنـد. قطع و یقین، دو لفظ هسـتند که دارای دو مفهوم می باشـند و دارای

یک مصداق « که حالت نفسانی است » می باشد بر آن مصداق، یقین صدق می کند چون چهار قیدِ تصدیق و جزم و مطابقت و ثبات حاصل است و بر آن، قطع صدق می کند چون چهار قیدِ تصدیق و جزم و مطابقت و ثبات حاصل است. پس جهت صدق قطع و یقین، وجود این چهار قید است لذا جهت صدق، واحد است.

نکته ۲: « یقین » آیا صفتِ نفس ما است یا صفت قضیه است؟ این مطلب معلوم است که یقین، صفتِ نفس ما است و حالتی برای نفس ما هست. حالت برای قضیه نیست. بله قضیه را می توان گفت یقینی است یعنی منسوب به یقین است. اگر نحوه ی دیدِ ما نسبت به این قضیه، تصدیقِ جازمِ مطابقِ واقعِ ثابت باشد آن را یقینی می گویند یعنی منسوب به یقین است و الا خود قضیه، یقین نیست متصف به یقین هم نیست.

ص: ۵۱۵

وقتی معلوم شد یقین مربوط به نفس ما هست اگر تصدیق داشتیم و تصدیق ما جازم بود و به نظر خودمان هم مطابق با واقع و ثابت بود آیا ما صاحب یقین هستیم یا اینکه ما معیار نیستیم و باید ملاحظه شود که این قضیه فی الواقع مطابق با واقع است و فی الواقع ثابت است؟ یعنی آیا معیارِ این قیود، ما نیستیم یا باید برای نوع مردم حاصل شود؟ بنده _ استاد _ جواب دادم که مطابقت با واقع باید واقعا باشد و نزد خود شخص کافی نیست. این جواب، جواب صحیحی بود ولی کافی نیست. باید تفصیل داده شود تا بیشتر مفهوم شود.

یقین به دو قسم تقسیم می شود: یقین شخصی، یقین واقعی. یقین واقعی به هیچ انسانی نسبت داده نمی شود یعنی از طریق نسبت دادن به انسان بدست نمی آید بلکه با واقع سنجیده می شود. این حالتِ نفس ما یا یقین شخصی است یا یقین واقعی است. اگر بخواهید یقین شخصی درست کنید تصدیق و جزم و مطابقت و ثبات همه باید به دید خود ما باشد. ما اگر این قضیه را مطابق واقع دیدم در اینصورت صدق می کند که ما یقین داریم اما اینکه این یقین مطابق با واقع هست یا نه حرف دیگری است. ولی اگر بخواهیم ببینیم این یقین فی الواقع صادق است یا صادق نیست نباید به نظر ما توجه شود. باید به سراغ واقع برویم به اینکه آنچه به آن یقین داریم آیا واقعا مطابق واقع هست یا نه؟ اگر واقعا مطابق با واقع بود و واقعاً ثابت بود « یعنی این چهار قید را واقعا دارا بود » پس یقین، یقینی واقعی است. ولی اگر این قیود نزد ما حاصل بود و نزد بقیه حاصل نبود، یقینِ شخصی می شود. یقینِ واقعی مسلما معتبر است اما یقین شخصی اگر مصداقی از یقین واقعی باشد معتبر است و الا نیست.

ما در مغالطات جایی که خودمان اشتباه می کنیم « چون مغالطه بر دو قسم است یکی این است که خود مغالِط ــ یعنی تشکیل دهنده ی قیاس ــ اشتباه کرده است. در اینجا می گویند شخص به غلط افتاده است. دیگری این است که خود شخص مطلب را می داند ولی می خواهد شخص دیگری را به غلط بیندازد. به این می گویند به غلط افکنده. نوعا جایی که می خواهند شخصی که منطق خوانده را امتحان کنند از این مغالطه استفاده می کنند. در مغالطه جایی که خودمان اشتباه می کنیم » یقینمان مطابق با واقع نیست ولی خودمان آن یقین را یقین می دانیم ولی وقتی قیاس را به شخص دیگری دهد به او می گویند این، مغالطه است. پس معلوم می شود در برهان، یقینِ عندی کافی نیست چون مقدمه ی یقین عندی، مقدمه برای مغالطه می شود بلکه نیاز به یقین فی الواقع نیست. پس توجه کردید یقینِ شخصی در برهان معتبر نیست نمی خواهیم بگوییم یقین شخصی، یقین نیست بلکه یقین است به شرطی که مقید به شخصیت شود. یقین واقعی هم یقین است. آنچه در برهان لازم است یقین واقعی است.

نکته: یک بحث این است که می گوییم این یقین مطابق با واقع هست یا مطابق با واقع نیست. بحث دیگر این است که چگونه بفهمیم این یقین مطابق با واقع هست یا مطابق با واقع نیست معیار فهم ما چه می باشد؟ « الان این مطلب تمام شد که آنچه که در برهان اعتبار می شود یقین واقعی است نه آن یقین شخصی. مگر اینکه آن یقینِ شخصی، یقین واقعی هم باشد » .معیار فهم متعدد است. برای افرادی گفته می شود که معیار، وحی است. اگر از طریق وحی ــ امضا داشتید معلوم می شود که یقین، واقعی است و اگر امضا نداشتید این معیار را ندارید باید به سراغ معیار بعدی بروید، معیار بعدی این است که عُقلا بما هم عقلا به این مطلب توجه کنند و آن را امضا کنند. مثلا برهان بر یک امر طبیعی اقامه شده که مساله ای وحیانی نیست. در اینجا باید این برهان به عقول مختلف با تربیت های مختلف عرضه شود می بینیم همه آنها تصدیق می کنند. اینجا می فهمیم که این یقین، مطابق با واقع است و یقینِ شخصی نیست. اگر اختلاف شد باید از طریقی که اطمینان حاصل می شود استفاده کرد یعنی از بدیهیات باید استفاده کرد.

ص: ۵۱۷

توجه کنید که منطق به ما راه اشتباه نکردن را یاد می دهد ولی ضامن کارهای ما نیست ممکن است یک وقت ما کوتاهی کنیم و اشتباه کنیم. منطق، قانون را به ما می دهد و می گوید اگر این راه راهبردی اشتباه نکردی.

توجه کنید از بدیهیات استفاده کردن به دو صورت است یکی این است که از ابتدا بدیهی را شروع کنیم و در مقدمات آورده شود و به نتیجه رسیده شود و دوباره از نتیجه استفاده شود تا به مطلوب برسیم. راه دیگر این است که خود مطلوب « یعنی نتیجه » ملاحظه شود. نتیجه همیشه مرکب از اصغر و اکبر است. حد وسطِ آن حذف می شود. ما نتیجه را ملاحظه می کنیم و حد وسط را پیدا می کنیم. سپس با حد وسط و اصغر، صغری را تشکیل می دهیم و با حد وسط و اکبر، کبری را تشکیل می دهیم تا قیاس تشکیل شود. در اینجا دو مقدمه بدست می آید. دوباره این دو مقدمه را جداگانه ملاحظه می کنیم که هر کدام نتیجه ی یک قیاسِ دیگر است. هر کدام از این دو مقدمه دارای اصغر و اکبر است و همینطور حد وسط می آوریم و ادامه می دهیم. اگر به مقدمات بدیهی رسیدیم معلوم می شود که این مطلوب صحیح است ولی اگر نرسیدیم معلوم می شود که مقدمات، بدیهی نیست. به این کار اصطلاحا « تحلیلِ بالعکس » می گویند یعنی از مطلوب شروع می کند و به مقدمات بدیهی که برهان با آنها شروع شده، رسیده می شود. اگر نرسید لازمه اش تسلسل می شود که محال است. اما صورت اول را تزیّد می گویند و احتمال دارد نامتناهی باشد یعنی همینطور از این مقدمه استفاده می کنید و نتیجه می گیرید دوباره از نتیجه استفاده می کنید و نتیجه ی دیگر می گیرید و ... .

ص: ۵۱۸

بحث امروز:

بحث در برهان بود، توضیح داده شد که مقدمات برهان باید یقینی باشند الان می خواهد تعداد ضروریات را بشمارد چون یقینیات به ضروریات منتهی می شود.

به تعبیر ابن سینا در اشارات مراد از « ضروری »، « الواجب قبولها » است. ضروری دارای دو معناست. به معنای بداهت و به معنای وجوب هر دو می آید. بعضی قضایا ضروری اند یعنی بدیهی اند. همین قضایایی که ضروری اند باید قبولشان کرد. این قضایا را کسب نکردیم بلکه به ما افاضه شده است. اما به چه طریق افاضه شده است نمی دانیم. وقت افاضه شدنشان هم نمی دانیم ولی یکدفعه حواسمان را جمع می کنیم می بینیم چیزهایی را بلد هستیم و چون از طرف معلم به ما افاضه شده است یقیناً صحیح است. آنچه که ما کسب می کنیم ممکن است انحراف در آن پیش بیاید. و به صورت باطل کسب شود.

بدیهیات که در ابتدا می آیند به صورت محسوس به حس ظاهری یا حس باطنی می آید ولی بعداً کلی می شود وقتی که کلی می شود ما صاحب عقل شدیم و از حالت عقلِ هیولانی که می توانستیم تعقل کنیم بیرون آمدیم و عقلِ بالفعل نسبت به بدیهیات فقط شدیم. در اینصورت به ما می گویند صاحب عقلِ بالملکه شدیم. پس صاحبِ عقلِ بالملکه کسی است که معقولات بدیهی برایش بالفعل شده باشد. از اینجا به بعد باید سعی کند معقولات کسبی را بدست بیاورد. از اینجا وارد مرحله ی بعدی می شود که مرحله ی بالفعل است و بعداً توضیح داده می شود.

مصنف می فرماید مقدمات اولیه ی برهان همان بدیهیاتند که قبولشان واجب است می فرماید اینها ۶ موردند که عبارتند از اولیات، مشهورات، متواترات، تجربیات، حدسیات، فطریات.

ص: ۵۱۹

بیان اقسام ضـــروریاتی که می توانند مقدمه ی برهان قرار بگیرند/ مقدمات برهان باید ضـــروری باشند/ مقدمات برهان/ برهان/ صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه ۹۵/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام ضروریاتی که می توانند مقدمه ی برهان قرار بگیرند/ مقدمات برهان باید ضروری باشند/ مقدمات برهان/ برهان/ صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه

غوص ان ضروریاتنا ست (۱)

بیان شد مقدمات برهان باید یقینی باشند. الان بیان می کند ضروریات « یعنی بدیهیات » ۶ تا است. در جلسه قبل بیان شد که ضروریات را می توان به معنای « الواجب قبولها » هم قرارداد یعنی ضروری، هم می تواند به معنای بدیهی باشد و هم می تواند به معنای لزوم و وجوب باشد. ضروریات ۶ تا هستند اما مقدمات برهان لازم نیست که حتما از ضروریات باشند بلکه همانطور که شرط شده است باید یقینیات باشد چه ضروری باشند یعنی بدیهی باشد و چه نظری یعنی کسب شده از قیاس باشند ولی شرط این است که باید یقینی باشند. یقینی بوده ضروریات روشن است. اما نظریات هم باید از برهانِ صحیح بدست آمده باشد تا آنها هم یقینی بشوند لذا مقدمات برهان بر دو قسمِ ضروریات و نظریات می شود ولی هر دو باید یقینی باشند. پس می توان گفت ضروریات و نظریاتِ یقینیه. الان به نظریات یقینه کاری نداریم چون مشخص نیست که چه می باشد؟ زیرا از هر قیاسی ممکن است نتیجه گرفته شود. در مواضع مختلف نتایج مختلف گرفته می شود. نمی توان آن را تعیین کرد حتی نمی توان آن را تحت جامع برد. اما ضروریات و یقینیات بدیهیه قابل شمارش اند و در تحت جامع قرار می گیرند. ۶ تا ضروریه داریم که هر کدام دارای افرادی هستند. قبل از اینکه وارد شمارش این ۶ قسم از طریق وجه ضبط بشود به مطلبی اشاره می کند و آن این است که تمام براهین، باید به این بدیهیات منتهی شوند. همانطور که در جلسه قبل اشاره شد می توان یک نتیجه که به صورت یک قضیه است را تحلیل کنید به اینصورت که حد وسط برای اصغر و اکبرِ آن پیدا کنید و آن را تبدیل به قیاس کنید. دوباره آن دو مقدمه ای که صغری و کبری بودند را می توان هر کدام را جداگانه تبدیل به قیاس دیگر کرد و همینطور ادامه بدهید تا در پایان به قیاسی می رسید که از دو مقدمه ی بدیهی تشکیل می شود که نمی توان آن را تحلیل کرد و نتیجه ی یک قیاس قرار داد. به این کار تحلیل گفته می شود. اما اگر از آن طرف حساب کنید اینطور گفته می شود که ما ابتدا برهانی را که تشکیل می دهیم از بدیهیات تشکیل می شود سپس نتیجه می گیریم. این نتیجه را دوباره مقدمه برای قیاس بعدی قرار می دهیم و آن را ادامه می دهیم تا نتیجه بعدی بگیریم. به این کار تزیّد یا تزاید می گویند.

ص: ۵۲۰

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۲۳، سطر ۱۲، نشر ناب.

همه برهانها منحل به مقدمات بدیهی می شوند. و اگر از آن طرف بخوانی بگویی اینطور می گویی که همه برهانها از مقدمات بدیهی شروع می شوند.

مصنف اینگونه می فرماید: این ۶ تا که بدست آوردید و اسمش را بدیهیات گذاشتید مبدء هر برهان و مرجع هر برهان هستند یعنی هر برهانی را که تحلیل کنید بالاخره منتهی به این بدیهیات می شوید. از هر جا هم که شروع کنید باید از بدیهیات شروع کنید.

بیان مثال: قضیه ی « العالم حادث » را به ما می دهند چون بدیهی نیست لذا از یک برهانی گرفته شده است. جستجو می کنیم تا برهانش را درست کنیم در برهان به سه چیز احتیاج داریم که عبارت از اصغر و اکبر و اوسط است. الان اصغر و اکبر در اختیار ما هست. چون وقتی گفته می شود «العالم حادث» این، نتیجه است در هر نتیجه ای اصغر، موضوع است و اکبر، محمول است. پس « العالم » اصغر است و « حادث » اکبر است. حد وسط اگر بدست بیاید مقدمتین و به تعبیر دیگر قیاسی که این قضیه را نتیجه داده است در اختیار ما قرار می گیرد. جستجو می کنیم تا یک معنا و صورتی پیدا کنیم که هم با « عالم » و هم با « حادث » مناسبت داشته باشد. لفظ « متغیر » را پیدا می کنیم می فهمیم که « متغیر » حد وسط است. این را در این قضیه قرار می دهیم. یکبار آن را محمول برای « عالم » قرار می دهیم مقدمه ی اول یعنی « العالم متغیر » حاصل می شود. یکبار آن را موضوع برای حادث قرار می دهیم مقدمه ی دوم یعنی « کل متغیر حادث » حاصل می شود. پس قیاس به اینصورت در می آید: « العالم متغیر » و « کل متغیر حادث »، « فالعالم حادث ». سپس به سراغ این دو مقدمه می رویم. این دو مقدمه هم اگر بدیهی نباشند نیاز به قیاس دارند. مقدمه اول یعنی « العالم متغیر » را ملاحظه می کنم که بدیهی است چون مشهود است و یا جزء تجربیات است و آن را می بینیم. مراد از « العالم متغیر » طبق نظر مشاء، مرکبات عنصری اند که شامل مجردات نمی شود. مراد از مرکبات عنصری، حیوان و جماد و نبات است.

اما مقدمه دوم یعنی: « کل متغیر حادث » بدیهی نیست و لذا باید برای آن دلیل آورد. اینطور می گوییم « کل متغیر فهو مسبوق بحالهٍ سابقهٍ » هر متغیری « یعنی حالت جدیدی » قبلا ـ این تغییر را نداشته است. یعنی مسبوق به حالت قبل است و الا تغییر صدق نمی کند. متغیر یعنی حالتی قبلا داشته و الان آن حالت را عوض کرده و حالت جدید گرفته است. این مقدمه نیاز به دلیل ندارد. مقدمه بعدی این است « کل مسبوق بحالهٍ سابقهٍ فهو حادث » یعنی هر مسبوق به حالت قبل، حادث است پس این متغیر حادث است. مقدمه دوم هم روشن است چون معنای حادث یعنی مسبوق به غیر « که این غیر می تواند عدمِ خودش باشد، یعنی مسبوق به عدم خودش باشد » است.

در اینجا قیاسِ اول منحل به سه قضیه ی بدیهی شد که عبارتند از « العالم متغیر »، « المتغیر مسبوق بحالهٍ سابقهٍ » و « المسبوق بحالهٍ سابقهٍ حادث ».

سوال: چه لزومی دارد که براهین و « به عبارت دیگر نتایجِ براهین » را مبتنی به بدیهیات کنیم؟ همانطور که از طرف موخر اجازه داده شد که ادامه پیدا کند اما در تحلیل قیاس می گویید باید به یک سرانجامی برسیم و آنجا توقف کنیم تا به بدیهیات برسیم. در اینجا هم بگویید هر مقدمه ای که بدست می آید می توان آن را نتیجه حساب کرد و تحلیل کرد تا به مقدمات آن مقدمه برسیم. چرا می گویید باید ختم شود؟

جواب: ما از طریق برهان، علم به نتیجه پیدا می کنیم. اگر این نتیجه از مقدمه ی قبلی گرفته شده باشد و مقدمه ی قبلی از قبلترش گرفته شود و همینطور ادامه می دهیم تا به نهایت نرسیدیم. پس جایی برای شروع کردن برهان نداریم. یعنی معلومی که اولین معلوم باشد تا ما را، مجهول برساند وجود ندارد. معنای « حجت » همین است که معلومات تصدیقی وجود دارد و ما را به مجهول تصدیق می رساند. معنای حد این است: معلوم تصوری که ما را به معلوم تصدیق می رساند. در اینصورت باید دو معلوم وجود داشته باشد تا به وسیله ی آنها مجهول را پیدا کرد. وقتی بدیهیات را داشته باشیم دو معلوم را داریم و به توسط این دو معلوم، مجهول را بدست می آوریم دوباره آن مجهولی که معلوم شده است مقدمه قرار داده می شود و مجهول های دیگر کشف می شود. همینطور ادامه داده می شود. اما اگر اولین معلوم را نداشته باشیم از کجا می خواهیم شروع کنیم؟ در اینجا باید معلومی نداشته باشیم و قائل به تسلسل شویم یا باید بگوییم این مجهول از آن ۵ معلوم قبلی بدست می آید و این ۵ معلوم قبلی از آن مجهول بدست می آید و این دور است.

در هر دو صورت چه تسلسل باشد چه دور باشد معلومی برای ما کشف نمی شود چون بنابر تسلسل، معلوم نداریم. بنابر دور هم اینگونه است که می خواهیم مجهولات را از مجهولات کشف کنیم. باز هم معلوم نداریم و این امکان ندارد. پس چه دور لازم بیاید چه تسلسل لازم بیاید لازمه اش این است که هیچ معلومی را در ذهن خود نداشته باشیم در حالی که خیلی از معلومات را یا داریم یا بدست می آوریم. پس روشن شد که حتما باید به این ۶ مورد برسیم. مصنف می فرماید قضایای بدیهیه ۶ تاست و باید به آنها برسیم و الا اگر نرسیم هیچ علمی برای ما حاصل نمی شود زیرا یا مبتلا به تسلسل یا دور می شویم. اما اینکه این معلومات را چه کسی و چه زمانی داده، معلوم نیست.

وقتی می یابیم که این معقولات را داریم می فهمیم که از مرتبه ی عقل هیولانی وارد مرتبه ی عقل بالملکه شدیم.

پس تا اینجا دو مطلب بیان شد یکی اینکه باید معلومات اولیه را داشته باشیم که اسمشان بدیهیات است و به ۶ قسم نتیجه می شود. دوم اینکه وقتی معلومات اولیه را واجد می شویم از حالت هیولانی وارد مرتبه ی بعدی که مرتبه ی بالملکه است می شویم. توضیح این بعداً بیان می شود.

توضیح عبارت

غوص ان ضروریاتنا ست

« ضروریاتنا »: یعنی ضروریاتی که در اختیار ما انسانها هستند ۶ تا می باشد. ممکن است موجوداتی باشند که ضروریاتشان کمتر یا بیشتر باشد ما به آنها کاری نداریم و نمی توانیم کاری داشته باشیم چون ما انسان هستیم و با آنچه که مربوط به خودمان است ارتباط داریم و نسبت به بقیه جاهل هستیم.

ص: ۵۲۳

و ذی ای الست سیما الاولیات مرجع کل النظریات خذی

« ذی » به معنای « صاحب » نیست به معنای اسم اشاره است.

« سیما الاولیات »: بدیهیات ۶ تا هستند یکی از آنها اولیات است که از بقیه بدیهی ترند حتی مرحوم خواجه معتقد است که بدیهیات منحصر در اولیات است و بقیه بدیهی نیستند. بلکه یا دارای قیاس خفی هستند یا قیاس فطری دارند. بله اینها دارای قیاس آشکار که نیاز به فکر کردن باشد، ندارند. اما اولیات اصلا قیاسی ندارند نه قیاسی خفی و نه قیاسی فطری دارند. لذا بعضی ها اولیات را بدیهیات گرفتند و مابقی را بدیهیات نگرفتند اما کسانی که همه ۶ تا را بدیهی می گیرند اولیات را از همه بالاتر می گیرند لذا مرحوم سبزواری تعبیر به « سیما » کرد. یعنی در بدیهی بودنِ اولیات شکی نیست.

ترجمه: این ۶ تا به خصوص اولیات را مرجعِ تمام نظریات بگیر.

« خذی » به معنای « خذ » است و یاء آن، اشباعی است و به خاطر ضرورت شعری آمده است.

لاستحاله الدور و التسلسل

به چه علت باید مرجعِ همه نظریات را این ۶ تا قرار دهیم به عبارت دیگر چه اگر قضایای نظری را تحلیل کردیم سرانجام باید به یکی از این ۶ تا برسیم؟ می فرماید به خاطر اینکه دور و تسلسل لازم می آید که هر دو باطل است.

فالبدیهیات بُذُور کل اثمار النظریات

تا الان بیان کرد که نظریات رجوع به بدیهیات داده می شود یعنی بدیهیات مرجعِ همه نظریات است اگر از آن طرف لحاظ کنید گفته می شود بدیهیات بذرِ همه ی نظریات است.

ص: ۵۲۴

اضافه « اثمار » به « نظریات » اضافه بیانیه است یعنی بدیهیات بذر تمام این میوه ها هستند که میوه ها عبارت از نظریات هستند.

و الیها تنتهی کل الیقینیات

و به سمت بـدیهیات، تمـام یقینیـات منتهی می شـود. مراد از یقینیـات، یقینیـات نظریه است نه یقینیـات بـدیهیه. چون یقینیـات بدیهیه، بدیهی هستند.

و هی نِعَمٌ موهبیّه اعطاها الله تعالی لکل العقول الهیولانیه

این بدیهیات نعمت های موهبی هسـتند « یعنی نعمت های کسبی نیسـتند. در جایی هم که ما کسب می کنیم نعمتِ الهی است ولی موهبتی نیست بلکه کسبی است. امـا بـدیهیات، موهبتی هسـتند » یعنی کسبی در آنها نیست و واهب الصور به ما هبه کرده است.

این نِعَم از طرف خداوند ـ تبارک ـ عطا شده است اما اینکه چه کسی آن را مباشرتا عطا کرده است نمی دانیم ولی چون می دانیم همه چیز منتهی به خداوند ـ تبارک ـ می شود می گوییم خداوند ـ تبارک ـ عطا کرده است.

خداوند ـ تبارک ـ این را به عقولِ هیولانیِ همه عطا می کند. توضیح عقول هیولائیه را در عبارت بعدی بیان می کنیم.

و بها صارت عقولا بالملکه

ما در وقتی که به دنیا می آییم دارای عقل هستیم « و با حیوانات فرقی می کنیم » اما عقلی که هیـچ اقـدامی نکرده است و هیچ چیزی فعلا برایش حاصل نشـده است و کاملا خالی است خداوند ـ تبارک ـ فرموده (اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا) مراد از « شیئا »، شیء معقول است که آن را ندارد.

ابتـدا که بدنیا می آییم عقل ما کاملا خالی است مثل ماده ای که هیچ صورت ندارد. به چنین ماده، هیولی گفته می شود. عقل مـا که هیـچ صورت علمیه و عقلیه در آن نیامـده است به خـاطر تشبیه به آن مـاده، هیولاـنیه گفته می شود. بعـداً که به هیولی، صورت خارجی می دهنـد تبـدیل به آب یا هوا یا آتش یا خاک می شود. بعـداً که این ۵ تا را با هم ترکیب می کننـد صورت ترکیبی به نام جماد یا نبات یا حیوان به آنها داده می شود و عنصر مرکب می شود. ملاحظه می کنیـد این هیولایی که در ابتدا وجود داشت هیچ صورتی نداشت ولی صورت به آن افاضه شد و یک جسم گردید. صورت ترکیبی بعدی اضافه شد و جسمِ خاص دیگری شد، وقتی که هیچ صورت نداشت هیولی بود الان هم به مناسبت گذشته به آن هیولی گفته می شود. اما به این نکته توجه داشته باشید که هیچ وقت هیولای خالی از صورت نداریم. عقل ما هیولی را از صورت جدا می کند همانطور که ماهیتِ بی وجود نداریم. ماهیت یا دارای وجود ذهنی است یا دارای وجود خارجی است.

در اینجا هم به همینصورت است که عقل ما هیولی را از صورت جدا می کند و به هیولای تنها توجه می کند. و الا از ابتدا خداوند ـ تبارک ـ هیولی را با صورت می آفریند. لحظه ای هیولا بدون صورت نیست همان لحظه که می خواهد صورت را از دست بدهد صورت جدید را بلافاصله می گیرد مثل خیمه ای که ستونش را بر می دارید قبل از اینکه خیمه پایین بیاید ستون دوم گذاشته می شود.

وقتی که هیولی را جدا دیدیم و هیچ صورتی ندارد اما قابلیتِ همه ی صُوَرِ خارجی را دارد. هیولی وقتی صورت آب را می گیرد قابلیت همه صور را ندارد. لااقل قابلیت صورت آب را ندارد چون صورت آب برایش بالفعل شده است عقل ما هم به همینصورت است وقتی ما بدنیا می آییم قابلیت همه ی صور را دارد وقتی یک صورت به آن داده می شود قابلیت آن صورت را ندارد بلکه فعلیت آن صورت را دارد. نسبت به صورتهایی که نگرفته قابلیت دارد. وقتی همه ی صور را به آن بدهید قابلیت برایش نیست. اما چه کسی می تواند همه ی صور عقلیه را بگیرد کاری به این نداریم.

توجه کردید که عقل ما در ابتدای تولد ما هیولانی است یعنی مانند هیولی دارای دو خاصیت است:

۱ ـ هیچ چیزی ندارد.

۲ ـ می تواند همه چیز را داشته باشد « مثل هیولی که هیچ صورت خارجی را ندارد و می تواند همه صور خارجی را بگیرد » یعنی عقل ما هیچ صورت معقوله ای را ندارد ولی می تواند همه صور معقوله را بگیرد، به این مناسبت به آن عقل هیولانی گفته می شود یعنی قوه ی تعقل دارد.

خلاصه: بیان شد مقدمات برهان باید یقینی باشند. الان بیان می کند ضروریات « یعنی بدیهیات » ۶ تا است. قبل از اینکه وارد شمارش این ۶ قسم از طریق وجه ضبط بشود به مطلبی اشاره می کند و آن این است که تمام براهین، باید به این بدیهیات منتهی شوند. یعنی می توان یک نتیجه که به صورت یک قضیه است را تحلیل کنید به اینصورت که حد وسط برای اصغر و اکبرِ آن پیدا کنید و آن را تبدیل به قیاس کنید. دوباره آن دو مقدمه ای که صغری و کبری بودند را می توان هر کدام را جداگانه تبدیل به قیاس دیگر کرد و همینطور ادامه بدهید تا در پایان به قیاسی می رسید که از دو مقدمه ی بدیهی تشکیل می شود که نمی توان آن را تحلیل کرد و نتیجه ی یک قیاس قرار داد. به این کار تحلیل گفته می شود. اما اگر از آن طرف حساب کنید اینطور گفته می شود که ما ابتدا برهانی را که تشکیل می دهیم از بدیهیات تشکیل می شود سپس نتیجه می گیریم. این نتیجه را دوباره مقدمه برای قیاس بعدی قرار می دهیم و آن را ادامه می دهیم تا نتیجه بعدی بگیریم. به این کار تزیّد یا تزاید می گویند.

همه برهانها منحل به مقدمات بدیهی می شوند. و اگر از آن طرف بخوانی بگویی اینطور می گویی که همه برهانها از مقدمات بدیهی شروع می شوند.

بیان فرق عقل هیولانی و عقل بالملکه/ بیان اقسام ضـروریاتی که می توانند مقدمه ی برهان قرار بگیرند/ مقدمات برهان باید ضروری باشند/ مقدمات برهان/ برهان/ صناعات خمس/ منطق/ شرع منظومه. ۹۵/۱۲/۲۲

ص: ۵۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیـان فرق عقـل هیولانی و عقل بالملکه/ بیان اقسام ضـروریاتی که می تواننـد مقـدمه ی برهان قرار بگیرنـد/ مقـدمات برهان باید ضروری باشند/ مقدمات برهان/ برهان/ صناعات خمس/ منطق/ شرع منظومه.

و بها صارت عقولا بالملکه (۱)

بیان شـد همه ی قضایای نظری را بایـد به قضایای بـدیهیه ارجاع دهیم سـپس بحث را در قضایای بدیهیه شـروع شد. گفته شـد آنهـا نعمت هـای الهی هسـتند که به عقـل هیولاـنی افـاضه می شونـد و با افاضه ی آنها عقل ما از مرتبه ی هیولانی به مرتبه ی بالملکه منتقل می شود. یعنی در ابتـدای تولـد، عقل ما هیولانی است بعـداً که بـدیهیات به ما افاضه می شوند ما مرتبه ی بالاتر عقـل که عقـل بـالملکه است را واجـد می شویم. پس بـا همین بـدیهیات از مرتبه ی هیولانی به مرتبه ی بالملکه می رویم. این کلام مرحوم سبزواری بود که نیاز به توضیح دارد و توضیح آن در جلسه قبل شروع شد.

توضیح بحث: انسان وقتی متولد می شود عقلش از تمام صور عقلیه خالی است و هیچ یک از صور عقلیه او مرتسم نشدند ولی قـابلیت تمـام صور عقلیه را دارد. یعنی خداونـد ــ تبـارک ــ عقل انسان را طوری آفریـده که بی نهایت صورت در آن جا می گیرد پس قـابلیت همه ی صـور عقلیه را دارد. اگر هم نتوانست موجودی را بـالکنه « یعنی بالـذات » درک کنـد لااقل بـالوجه «یعنی از نـاحیه اوصافشـان» درک می کنـد یعنی مثلاـ فرض کنیـد عقل ما نمی توانـد عقول عالیه را درک کنـد چون مرتبه ی عقول عالیه بالاتر است. مثلا عقل ما نمی توانـد خداونـد ــ تبارک ــ را آنطور که هست درک کنـد ولی می توانـد خداوند ــ تبـارک ــ را بـالوجه «یعنی از ناحیه اسـما و صـفات و از ناحیه مخلوقات» درک کنـد. هیـچ چیزی نیست که عقل نتوانـد آن را درک کنـد زیرا اگر نتوانست آن را بالکنه درک کند لااقل بالوجه درک می کند پس هه چیزها را درک می کند. لذا ادراک عقـل، ادراک بی نهـایت است چـون بی نهـایت صـورت را می توانـد درک کنـد یعنی عقـل مـا در وقت تولـد قـوه ی ادراکِ موجوداتِ بی نهـایت را دارد. همانطور که هیولی می توانـد بی نهایت صُوَر خارجی را بگیرد و با صورتها متحـد شود و اجسام را تشکیل دهد. همچنین عقل ما هم بی نهایت صورت معقوله را بگیرد و با صورتها متحد شود و موجود عقلی بسازد. به همین جهت تشبیهاً به هیولی، عقـلِ مـا را که هیـچ صورتی نـدارد ولی می توانـد همه صورتهـا را بگیرد به آن عقل هیولانی گفتنـد. سپس خداونـد ــ تبارک ــ به آن بـدیهیات را افاضه می کند. بیان شد که معلوم نیست چه وقت افاضه می شود اما وقتی توجه می کند متوجه می شود که این معقولات و بدیهیات را دارد.

ص: ۵۲۸

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۲۳، سطر ۱۵، نشر ناب.

بدیهیات سـرمایه ای هسـتند که کسب نظریات را برای ما مهیا و ممکن می کنند. چون سـرمایه هسـتند لذا عقل ما به سـرمایه و ملکه دسترسـی پیدا کرد که به این مناسبت به آن عقل بالملکه گفته می شود. وقتی عقل بالملکه شد شـروع به فکر کردن می کنـد. گروهی هسـتند که فکر می کننـد اما گروهی هست که فکر خود را ضایع می کنند. کسانی که فکر می کنند به نظریات

می رسـند. آنهایی که فکر نمی کنند (فما ربحت تجارتهم) هسـتند یعنی سرمایه به آنها داده شده است و آن را حفظ کرده و در گوشه ای گذاشته و استفاده نمی کنند لذا ربحی هم بدست نمی آورند.

کسانی که از اینها اسـتفاده می کنند از مرتبه ی بالملکه وارد مرتبه ی بالفعل می شوند در تفسـیر بالفعل اختلاف است. آیا اگر یک صورت نظری بـدست آمـد نسـبت به همان یک صورت، بالفعل می شود و نسـبت به بقیه هنوز بالملکه است یا اینکه باید تمام نظریات را به دست بیاورد تا بالفعل شود؟ اگر تفسـیر دوم را قبول کنیـد افراد خیلی کمی وجود دارند که به مرتبه ی عقل بالفعل برسند.

این قول که می گویـد بایـد تمـام نظریات را بـدست بیاورد تا بالفعل شود، به دو گروه تقسـیم می شود. یک گروه می گویـد: همه ی معقولات نظری را بـدست آورده و آنها را در مخزن قرار داده است هر کـدام را که بخواهـد حاضـر می کند. یا همه را همین الان حاضر دارد که این، در مرتبه ی مستفاد است. عقل مستفاد نادرتر از بالفعل است یعنی فردی که همه ی معقولات را داشـته باشد و همه را هم حاضر داشته باشد خیلی کم است. شاید اگر از ائمه و انبیاء علیهم السلام بگذریم عقل مستفاد نداشته باشـیم. چون تا متوجه به یک صورت می شویم از صورت دیگر غافل می شویم فقط کسی که مظهرِ « لا یشغله شان عن شان » است که انبیاء و اوصیاء می باشند، ممکن است تمام صور را یکجا ملاحظه کنند. بله ممکن است خداوند _ تبارک _ موهبتی کند و حالتی به ما بدهد و جزء اولیاء الله بشویم و مظهر « لا یشغله شان عن شان » بشویم و به درجه ی عقل مستفاد برسیم.

ص: ۵۲۹

نکته: بعضـی افراد که به نظر می رسد دقتِ تسـمیه آنها بیشتر است عقل مسـتفاد را مرتبه ی سوم گرفتند و عقل بالفعل را مرتبه ی چهـارم گرفتنـد. گفتنـد وقتی صورت را کسب می کنیم این صورت، مسـتفاد می شود نه اینکه ما عقل مسـتفاد باشـیم. ما به خاطر اینکه دارای آن عقل مستفاد هستیم به ما، مستفاد می گویند ولی ما مستفید هستیم نه مستفاد. صورت، مستفاد است یعنی وقتی تمـام صور ادراکی را حاضـر کنیـد این عقـل، بالفعل است اما وقتی که صور ادراکی را اسـتفاده کردیـد ولی همه آنها را الان ملاحظه نمی کنید این عقل، مستفاد است. این تفسیر به واقع نزدیکتر است.

ما دارای ۴ مرتبه هستیم که عبارتنـد از مرتبه ی عقل هیولانی و مرتبه ی بالملکه و مرتبه ی بالفعل و مرتبه ی مسـتفاد. به بالفعل و مسـتفاد فعلا کاری نـداریم. الان بحث در هیولانی و بالملکه است. البته اشاره ای به بالفعل و مسـتفاد شـد و آیه قرآن آورده شد (فما ربحت تجارتهم) یعنی اگر کسی عقل بالملکه خودش را بکار نگیرد و این سرمایه ها را وسیله ی کسب آن نظریات قرار ندهد به ربحِ این سرمایه ها دسترسی پیدا نکرده است. اما کسانی که دنبال کسب نظریات رفتند در تجارت، سود کردند.

آنچه مهم است مرتبه ی هیولاـنی و بـالملکه است. مرتبه ی هیولاـنی را مرتبه ی عـدم می نامنـد چون در آن مرتبه چیزی یعنی «صورت عقلی» نداریم فقط قوه است. اگرچه صورت وهمیه و خیالیه و حسیه داریم که مهم نیستند و مورد بحث ما نمی باشند. پس عـدم است اما بعـداً واجـد می شویم. وجود، ملکه می شود. پس مرتبه ی هیولانی، مرتبه ناداری صور معقوله است و مرتبه ی ملکه، مرتبه دارائی بدیهیات است لذا گفته می شود وِزانِ مرتبه هیولانی نسـبت به مرتبه ی بالملکه وِزانِ عدم نسبت به ملکه است و وِزانِ مرتبه ی بـالملکه نسـبت به مرتبه ی هیولاـنی وِزانِ ملکه نسـبت به عـدم است. پس کأنّه بین این دو مرتبه ی عقل، رابطه ی عدم و ملکه است.

ص: ۵۳۰

مرحوم سبزواری می فرماید عقل هیولانی با این نعمتی که خداوند _ تبارک _ به آن افاضه می کند عقل بالملکه می شود یعنی از مرتبه ی هیولانی خارج می شود و مرتبه ی بالملکه را واجد می شود.

و بها صارت عقولا بالملکه

و به این نِعَم موهبیه ای که خداوند _ تبارک _ عطا می کند «یعنی بدیهیات»، این عقل هیولانی، عقل بالملکه می شود.

اذ التخالف بین هاتین المرتبتین من العقول کالتقابل بین العدم و الملکه

مصنف تعبیر به تخالف و تشبیه به تقابل می کند.

تخالف بین این دو مرتبه از عقول مثل تقابل بین عدم و ملکه است. در این دو مرتبه تخالف وجود دارد نه تقابل چون این دو با هم جمع می شوند یعنی وقتی وارد مرتبه ی بالملکه می شویم عقل هیولانی را از دست نمی دهیم باز هم عقل هیولانی داریم ولی در آن مرتبه از ضعف نیست بلکه کاملتر شده است. در هر حرکت تکاملی مرتبه ی بعدی، واجدِ مرتبه قبلی هست و کاملتر شده است یعنی علاوه بر اینکه مرتبه ی قبل را دارد یک چیزی هم اضافه دارد. در ما نحن فیه هم به همینصورت است که ما عقل هیولانی را داریم چون هنوز هم قدرتِ ادراک داریم و می توانیم جذب کنیم ولی به مرتبه ی بالفعل رسیدیم که مرتبه ی بالاتر است. در وقت رسیدن به مرتبه ی بالاتر هنوز مرتبه ی پایین وجود ندارد لذا مصنف تعبیر به تخالف می کند نه تقابل. تقابل در جایی است که اگر این مرتبه را داشتی باید آن مرتبه را از دست بدهی و اگر مرتبه ی قبلی را داری نباید مرتبه ی بعدی را داشته باشی. در ما نحن فیه یعنی عقل هیولانی و عقل بالملکه با هم تخالف دارند و این تخالف مثل تقابل است اما نه از جهت عدم امکان اجتماع بلکه از جهت اینکه مرتبه ی اول، عدم و قوه است و مرتبه ی دوم، وجود و فعلیت است. مثل عدم و ملکه که در عدم، عدم و قوه است و در ملکه، وجود و فعلیت است. همین وضع در ما نحن فیه موجود است.

ص: ۵۳۱

ترجمه: زیرا تخالف بین این دو مرتبه از عقول «یعنی مرتبه ی هیولانی و مرتبه ی بالملکه» مثل تقابل بین عدم و ملکه است.

اذ فی مرتبه العقل الهیولانی قوه و عدم و فی هذه المرتبه الثانیه فعلیات و ملکات لقوی و اعدام

ترجمه: اما از چه جهت این دو مرتبه از عقول مثل تقابل بین عدم و ملکه است؟ چون در مرتبه ی عقل هیولانی آنچه هست قوه و عدم می باشد و در مرتبه ی عقل بالملکه، فعلیات برای قوی و ملکات برای اعدام است «یعنی قوه ها تبدیل به فعلیت شدند و اعدام جای خودشان را به ملکات و وجودات دادند».

الا ان العقول ان لا تلتفت الی هذه القنیه و لا تکتسب فما ربحت تجارتهم بل لا تدخل تحت اطلاق «الکاسب حبیب الله»

« قنیه » یعنی « سرمایه و قوت ».

«الا» استثنا از خط اخیر نیست. بیان شد « و هی نعم موهبیه اعطاها الله لکل العقول الهیولانیه » یعنی همه این سرمایه را دارند الا اینکه بعضی ها از این سرمایه استفاده می کنند و بعضی استفاده نمی کنند.

مستثنی منه این است « همه دارای عقول هیولانی هستند ». ولی همه که دارای عقل هیولانی هستند از آن استفاده نمی کنند. بعضی ها استفاده می کنند و بعضی ها استفاده نمی کنند.

ترجمه: الا اینکه عقول اگر التفاتِ به این قُنیه و سرمایه نکنند و به کمک این سرمایه، اکتسابی نداشته باشند تجارتشان سود نمی کند. بلکه دقیق تر بگویم که اصلا تاجر و کاتب نیستند تا بدنبال سودش باشند.

« ان لا ـ تلتفت الی هذه القنیه و لا ـ تکتسب »: مصنف، هم تعبیر به « لا ـ تلتفت » هم تعبیر به « لا ـ تکتسب » کرده است. بعضی انسانها اینگونه هستند که اصلا التفاتی به این معقولات ندارند تمام عمرشان و مشغولیاتشان را به محسوساتشان و متخیلات و موهوماتشان می چرخانند. اگرچه دارای عقلیات هستند ولی توجهی به آنها ندارند. بعضی ها التفات به معقولات می کنند ولی یا به خاطر اینکه متوجه نیستند که از این معقولاتِ بدیهی می توان معقولات نظری را کسب کرد یا نه اینکه متوجه نیستند بلکه مشغولیاتشان اجازه نمی دهد یا تنبلی می کنند ولی در هر صورت، از اکتساب اِعراض می کنند. این دو گروه، «یعنی آنهایی که التفات نکردند و آنهایی که التفات کردند و اکتساب نکردند» موفق به کسب نمی شوند. کسی موفق می شود که اولا التفات کند ثانیا اکتساب کند. توجه کنید که این مرکبِ از التفات و اکتساب، موفق می شود و چون مرکب ینتفی بانتفاء بعض اجزائه است لذا اگر اکتساب نفی شود یا التفات نفی شود این منفعت از بین می رود. منفعت برای کسی است که هر دو کار را انجام دهد.

ص: ۵۳۲

بل لا تـدخل تحت اطلاق «الکاسب حبیب الله»: لفظ «بل» برای ترقی است یعنی نه تنها ربحی ندارنـد بلکه قبل از ربـح، کاسـب نیستند.

یک بحث این است که مراد از «الکاسب حبیب الله» چه می باشد؟ آیا مراد همین انسانها که کسب می کنند حبیب الله هسـتند؟ بعضـی از علمای عقلی گفتنـد این، مراد نیست. کاسب یعنی کاسبِ عقلیات نه کاسبِ پول و در آمد. کاسب پول و درآمد هم کـاسب است و مغبوض خداونـد تبارک نیست اما چنان هنری به خرج نـداده است که حبیب الله بشود. کسـی که در علم پیش می رود و به کمالات علمی دسترسـی پیدا می کند تا انسان کاملی شود. چون انسان از طریق علم و عمل به کمال می رسد. در اینجا این شـخص یک بُعـد کمال که علم است را تحصـیل می کنـد لـذا حبیب خداوند ـ تبارک ـ است. زیرا این شـخص به سمت کمـال می رود و خداونـد ـ تبـارک ـ کمـال مطلق است و هر کسـی که به سـمت خداونـد ـ تبـارک ـ بیایـد حـبیب خداوند ـ تبارک ـ است پس این کاسب حبیب خداوند ـ تبارک ـ است.

در جای دیگر گفته شده «الجزئی لا یکون کاسـبا و لا مکتسبا» جزئی، کاسب نیست یعنی نمی تواند معلوم تصوری یا تصدیقی باشـد و به مـا کسبِ مجهول را بدهـد. مکتسب هم نیست یعنی مجهولی نیست که مـا از طریق معلومـات آن را کسب کنیم. در علم ما بـدنبال جزئی نیستیم بلکه بـدنبال کلی می رویم. سـپس جزئی نه کاسب است «یعی معرِّف یا حجت نیست» نه مکتسَـِب است. «یعنی معرّف و ما یحتج علیه نیست».

خلاصه: بیان شد همه ی قضایای نظری را باید به قضایای بدیهیه ارجاع دهیم سپس بحث را در قضایای بدیهیه شروع شد. گفته شد آنها نعمت های الهی هستند که به عقل هیولانی افاضه می شوند و با افاضه ی آنها عقل ما از مرتبه ی هیولانی به مرتبه ی بالملکه منتقل می شود. یعنی در ابتدای تولد، عقل ما هیولانی است بعداً که بدیهیات به ما افاضه می شوند ما مرتبه ی بالاتر عقل که عقل بالملکه است را واجد می شویم.

تخالف بین این دو مرتبه از عقول مثل تقابل بین عدم و ملکه است. در این دو مرتبه تخالف وجود دارد نه تقابل چون این دو با هم جمع می شوند یعنی وقتی وارد مرتبه ی بالملکه می شویم عقل هیولانی را از دست نمی دهیم باز هم عقل هیولانی داریم ولی در آن مرتبه از ضعف نیست بلکه کاملتر شده است. چون در مرتبه ی عقل هیولانی آنچه هست قوه و عدم می باشد و در مرتبه ی عقل بالملکه، فعلیات برای قوی و ملکات برای اعدام است.

بیان وجه ضبط در اقسام ضروریات ششگانه که می توانند مقدمه ی برهان قرار بگیرند/ مقدمات برهان باید ضروری باشند/ مقدمات برهان/ برهان/ صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان وجه ضبط در اقسام ضروریات ششگانه که می توانند مقدمه ی برهان قرار بگیرند/ مقدمات برهان باید ضروری باشند/ مقدمات برهان/ برهان/ صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه.

ثم اشرنا الی وجه ضبط للست (۱)

بیان شد که ۶ قضیه ی یقینیه داریم که می توان آنها را مبدأ برهان قرار داد. این ۶ تا عبارتند از: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، فطریات، حدسیات.

ص: ۵۳۴

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۲۴، سطر ۵، نشر ناب.

مصنف می خواهد این شش قسم را ضبط کند یعنی یک تقسیمِ حاصری بیاورد که این ۶ تا در آن تقسیم بگنجد. مصنف این گونه ضبط می کند و می فرماید: یا سه تصور برای تصدیق کافی است یا کافی نیست بلکه احتیاج به وساطت امر دیگری هم هست. آن امر دیگر یا حس است یا تجربه است یا سماعِ از متواترات است.

مقدمه: در هر قضیه ای سه تصور وجود دارد بعد از این که این سه تصور حاصل شدند تصدیق پیدا می شود:

۱ــ تصور موضوع.

۲ــ تصور محمول.

۳ــ تصور نسبت حکمیه.

اما در قضایای شرطی عبارت از تصور مقدم و تصور تالی و تصور تلازم یا عناد است.

اگر بخواهید با تعبیر جامع بگویید به اینصورت است:

۱ــ تصور محکومٌ علیه.

۲ــ تصور محکومٌ به.

۳ــ تصور نسبت. این نسبت یا حملیه است یا لزومیه است یا عنادیه است.

این سه تصور وقتی حاصل شود اجزاء قضـیه، تصور شدند. خود این قضـیه باید تصدیق هم بشود یعنی نسبتی که بین موضوع و محمول برقرار می شود باید مورد تصدیق ما واقع شود. گاهی همین که اطراف قضیه «یعنی موضوع و محمول و نسبت حکمیه» تصور می شود بلافاصله تصـدیق هم می شود یعنی حکم، تصدیق می شود. این، اوّلی است. گاهی تصدیق نمی شود و نیاز به واسـطه دارد آن واسطه ۵ چیز است که اگر وجود بگیرنـد قضـیه، بـدیهی است. امـا گـاهی می بینیم که نه بی واسـطه می توان تصدیق کرد نه آن ۵ واسطه باعث تصدیق می شود بلکه باید استدلال کرد. این قضیه در این صورت نظری می شود. به عبارت دیگر اگر برای تصدیق یا برای حکم کردن محمول بر موضوع احتیاج به استدلال می باشد این قضیه، نظری است.

توضیح عبارت

ثم اشرنا الی وجه ضبط للست بقولنا

اشاره می کنیم به وجه ضبطی که برای این ۶ قضیه وجود دارد یعنی این ۶ قضیه در چه تقسیمی معرفی می شود.

فان ثلاثه التصور ای تصور المحکوم علیه و به و النسبه الحکمیه کفت و حکمها ای حکم الضروریه او الثلاثه

اگر سه تا تصور در حکم یا تصدیق کافی شدند اینچنین قضیه ای به قضیه ی اوّلی ظاهر می شود.

ترجمه: اگر سه تصور یعنی تصور محکوم علیه « موضوع » و محکوم به «محمول» و نسبت حکمیه «یعنی نسبتی که بین موضوع و محمول است» در حکم کافی شد.

« حکمها ای حکم الضروریه او الثلاثه »: ضمیر « حکمها » به « قضیه ضروریه » برمی گردد که به آن تصریح نشده ولی درباره اش بحث می کند. پس مرجع ضمیر از موضع بحث روشن است. می توان ضمیر را به «ثلاثه» برگرداند یعنی این سه دارای حکمی هستند و تقدیر این سه در آن تصدیق کافی است.

نکته: مراد از «ضروریه» در اینجا به معنای «بدیهیه» است. نه اینکه مراد از آن چیزی باشد که در مقابل ممکنه و ممتنعه باشد. وقتی گفته می شود «الانسان کاتب» ممکنه بودن انسان روشن نیست باید طوری بیان کرد که کتاب ممکن است لذا این نیاز به قضیه دیگر دارد «الکتابه ممکن للانسان» این قضیه دوم یا بدیهی است یا احتیاج به استدلال دارد که بحث دیگری است.

عبارتی که مصنف آورد این بود که اگر آن سه تصور، در حکم و تصدیق کافی شدند قضیه، قضیه ی اولی می شود. این عبارت، هم در قضایای حملیه می آید هم در شرطیه ی متصله و هم در شرطیه ی منفصله می آید. بنابراین در برهانی که می خواهد از حملیات تشکیل شود این مطلب حاصل می شود. در قیاس اقترانی شرطی ــ چه منفصله و چه متصله ــ این حرف می آید.

ص: ۵۳۶

و هذا اولی من عباره بعضهم: ای کفی تصور الموضوع و المحمول و النسبه الحکمیه لعدم شمولها الشرطیه

مصنف درصدد بیان تعریف قضیه اوّلی است کاری ندارد به اینکه حملی باشد یا شرطی باشد بلکه هر قضیه ای می تواند بدیهی باشد و می تواند نباشد. لذا عبارت باید طوری آورده شود که شامل قضایای شرطیه متصله و منفصله بشود و فقط اختصاص به حملیه نداشته باشد. بعضی گفتند تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت. در اینجا از «موضوع» و «محمول» استفاده کردند که در قضایای شرطیه موضوع و محمول نداریم بلکه مقدم و تالی است. اینها عبارت را طوری آوردند که شامل قضایای شرطیه نشود در حالی که در قضایای شرطیه هم این وضع وجود دارد که آیا اوّلی است یا بدیهی دیگر است یا نظری است.

ترجمه: این « عبارتی که می آوردم » اُولی است از عبارت بعضی از منطقیین که گفتند «ان کفی تصور الموضوع و المحمول و النسبه الحکمیه».

در اینجا تعبیر به موضوع و محمول شده و با همین تعبیر مطلب به قضایای حملیه اختصاص داده شده است در حالی که اختصاص به ماده ی حملیه ندارد.

« لعدم شمولها الشرطیه »: این عبارت تعلیل برای اولی بودن است. یعنی مصنف می فرماید عبارتِ ما از عبارت بعضی ها اولی است به خاطر اینکه عبارت این گروه، شامل شرطیه نمی شود زیرا تعبیر به «موضوع» و «محمول» کرده است و این دو در شرطیه موجود نیست. بر خلاف کلام مصنف که چون «موضوع» و «محمول» نیاورده لذا کلامش شامل حملیه و هر دو نوع شرطیه می شود.

ص: ۵۳۷

فالاولیات بدت

این عبارت جواب برای «فان ثلاثه التصور» است.

ترجمه: « اگر این سه تصور در حکم و تصدیق ما کافی بودند » پس قضایای اولیه آشکار شده « یعنی اینچنین قضایایی که سه تصور در آنها شما را به تصدیق می رساند به آنها اولیات گفته می شود ».

فالأوَّلی هو الذی یکون تصور طرفیه و ان کان بالکسب کافیاً فی الجزم بالنسبه بینهما

ترجمه: پس اوّلی قضیه ای است که تصور دو طرفش «یعنی موضوع و محمولش» کافی ولو این تصورِ موضوع و محمول، بالکسب باشد کافی است و در جزمِ نسبت بین این دو.

مصنف در خط قبل تعبیر به « سه تصور » کرد اما الان تعبیر به « تصور طرفین » می کند. کدامیک صحیح است؟ تعبیر به « سه تصور » صحیح است زیرا اگر نسبتِ حکمی تصور نشود نمی توان قضیه تشکیل داد.

« و ان کان بالکسب »: ولو طرفین را بالکسب تصور کنی. یعنی ممکن است خود طرفین بدیهی نباشند شما باید تعریف و حد آنها را کسب کنی تا کاملا از تصور آنها به تصدیقشان برسی.

و لا یتوقف فیه احد

« فیه »: در این حکم یا در این جزمِ به نسبت.

مصنف عبارت قبلی را تاکید می کند و می گوید در این حکم یا جزم به این نسبت، احدی توقف نمی کند. یعنی این قضیه را به هر کسی که بدهید آن را تصدیق می کند.

و لا یتاتی انکاره الا لمن لا یتصور الحدود

انکار این قضیه و حکم یا جزم به نسبت، ممکن نیست. مگر اینکه این انکار ممکن است برای کسی که حدود «یعنی موضوع و محمول و نسبت» را تصور نکرده است.

ص: ۵۳۸

خلاصه: بیان شد که ۶ قضیه ی یقینیه داریم که می توان آنها را مبدأ برهان قرار داد. این ۶ تا عبارتند از: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، فطریات، حدسیات.

مصنف می خواهد این شش قسم را ضبط کند یعنی یک تقسیمِ حاصری بیاورد که این ۶ تا در آن تقسیم بگنجد. مصنف این گونه ضبط می کند و می فرماید: یا سه تصور برای تصدیق کافی است یا کافی نیست بلکه احتیاج به وساطت امر دیگری هم هست. آن امر دیگر یا حس است یا تجربه است یا سماعِ از متواترات است.

مقدمه: در هر قضیه ای سه تصور وجود دارد بعد از این که این سه تصور حاصل شدند تصدیق پیدا می شود:

۱ــ تصور موضوع.

۲ــ تصور محمول.

۳ــ تصور نسبت حکمیه.

اما در قضایای شرطی عبارت از تصور مقدم و تصور تالی و تصور تلازم یا عناد است.

اگر بخواهید با تعبیر جامع بگویید به اینصورت است:

۱ــ تصور محکومٌ علیه.

۲ــ تصور محکومٌ به.

۳ــ تصور نسبت. این نسبت یا حملیه است یا لزومیه است یا عنادیه است.

بیان معنای اوّلی/ بیان وجه ضــبط در اقسام ضروریات ششگانه که می توانند مقدمه ی برهان قرار بگیرند/ مقدمات برهان باید ضروری باشد/ مقدمات برهان/ برهان/ صناعات خمس/ منطق و شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان معنای اوّلی/ بیان وجه ضبط در اقسام ضروریات ششگانه که می توانند مقدمه ی برهان قرار بگیرند/ مقدمات برهان باید ضروری باشد/ مقدمات برهان/ برهان/ صناعات خمس/ منطق و شرح منظومه.

فالأوّلی هو الذی یکون تصور طرفیه و ان کان بالکسب کافیا فی الجزم بالنسبه بینهما (۱)

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۲۴، سطر ۷، نشر ناب.

مصنف قضیه اوّلی را معنا می کند.

تعریف قضیه اوّلی: قضیه ای است که اگر طرفین آن یعنی موضوع و محمولش روشن شوند ما به نسبتی که بین موضوع و محمول ادعا شده است یقین پیدا می کنیم. یعنی قضیه ای که برای یقین پیدا کردن به نسبتش احتیاج به هیچ امر خارجی نیست بلکه خود قضیه کافی است. فقط لازم است موضوع و محمول شناخته شود. اگر موضوع و محمول شناخته شود قهراً حکم خواهد شد به اینکه نسبتی که در قضیه آمده است نسبت صادقه است فرق نمی کند که قضیه، سلبی باشد یا ایجابی باشد.

از این توضیحی که داده شد معلوم می گردد که ما باید تصدیق به نسبت پیدا کنیم بدون وساطت چیزی. این مطلب منافاتی ندارد با اینکه برای تصور کردن طرفین، امری را لازم داشته باشیم. یعنی ممکن است قضیه ای باشد که طرفینش روشن نیست و باید از یک راهی این طرفین روشن شود یعنی باید موضوع و محمول شناخته شود. بعد از آنکه موضوع و محمول شناخته شد نسبت بینهما احتیاج به دلیل ندارد. پس قضیه اوّلی قضیه ای است که ثبوت نسبتش « چه ثبوت نسبت اثباتی چه ثبوت نسبت سلبی » احتیاج به دلیل ندارد. اما اینکه طرفینِ آن احتیاج به تعریف ندارند، شرط نشده است. می تواند طرفین آن بدون تعریف فهمیده شود ممکن هم هست که با تعریف فهمیده شود. مثلا « انسان » و « حجر » را شناختیم. سپس گفته می شود « لا شئ من الانسان بحجر ». این نزد ما یک قضیه ی اوّلی می شود.

سوال: چرا تصور طرفین، واسطه نمی شود در حالی که حس و فطرت و حدس، واسطه گرفته شد.

جواب: تصور طرفین، مقومِ تصـدیق است. تا این نباشـد، تصدیق نیست لذا اگر چیز دیگر را واسـطه قرار ندادید معلوم می شود این تصـدیق، اوّلی است و اگر چیز دیگر را واسـطه قرار دادید معلوم می شود این تصدیق، حسـی یا فطری یا امثال ذلک است. پس روشن شد که در اینجا سه چیز است:

۱ــ مقومِ تصدیق که همان تصور طرفین است. در اینجا تصدیق بدیهی اوّلی است.

۲ــ بعد از اینکه تصدیق شد نیاز به واسطه ی بدیهی است یا اصلا واسطه نیاز ندارد. در اینجا تصدیق، بدیهی است.

۳ــ بعـد از اینکه تصـدیق شـد نیاز به واسـطه نظری یعنی دلیل است. در اینجا این تصدیق، نظری است که نیاز به حجت « یعنی قیاس، استقرا، تمثیل » است.

بیان حکم قضیه اوّلی: چنین قضیه ای قابل انکار نیست « نه اینکه انکار نمی شود ». در اینجا سوال می شود که ما دیدیم بعضی هـا قضـیه اوّلی را انکـار کردنـد. مصـنف می فرمایـد به خاطر این است که دو طرفِ نسبت را تصور نکرده انـد اگر تصور می کردند آن را انکار نمی کردند. مثال به آنچه می زنند که مرحوم خواجه در شرح اشارات بیان کرده است.

« الممکن محتـاج الی العله التـامه » یـا « الممکن محتـاج الی العله الموجبه »: این مطلب را بعضـی ها انکار می کننـد یعنی منکر علیت هسـتند. مصـنف می فرمایـد بایـد به این افراد، « ممکن » و « احتیـاج به علت تامه » را تفهیم کرد. وقتی تفهیم شود آن را تصـدیق می کننـد. آنهایی که انکار می کننـد، قضـیه را انکار نمی کنند بلکه طرفین قضـیه را نفهمیدند و الا اگر توضـیح داده شود که مراد از « ممکن » شـیئ است که نه وجود را اقتضا دارد نه عـدم را اقتضا دارد، بایـد وجود و عـدم به او داده شود. و از طرفی ترجیـح بلا مرجـح باطل است یعنی نمی توانـد خود به خود وجودش ترجیح پیدا کند یا عدمش ترجیح پیدا کند. در این صـورت مخـاطب می گویـد چنین چیزی بایـد به وسـیله ی شـیئ موجـود شود یعنی اعـتراف به علت می شود یعنی هر ممکنی احتیاج به علت تامه دارد.

ص: ۵۴۱

نکته: دلایل کسانی که معتقدند بدیهیِ اوّلی فقط یک قضیه است و دلایل کسانی که معتقدند بدیهی اولی، قضایای زیادی است ولی آن یک قضیه از بین همه بدیهی تر است در جلد اول شرح مواقف بحث شده است.

توضیح عبارت

فالأوّلی هو الذی یکون تصور طرفیه و ان کان بالکسب کافیا فی الجزم بالنسبه بینهما

« کافیا » خبر برای « یکون » است.

« و ان کان بالکسب »: یعنی « و ان کان تصور طرفیه بالکسب ». معنای آن این است که ولو طرفین نظری بودند و احتیاج به تعریف داشتند ولی ما آنها را تصور کردیم. اگر احتیاج به تعریف داشتند ما تعریف را بدست آوردیم و اینها را تصور کردیم.

و لا یتوقف فیه احد

مصنف مطلب را با عبارت دیگر بیان می کند.

قضیه ی اولی قضیه ای است که « بعد از اینکه تصور طرفین شد » هیچ کس در تصدیقش توقف نمی کند.

و لا یتاتی انکاره الا لمن لا یتصور الحدود

حرف « لام » که بر « من » داخل شده باعث می شود عبارت « لمن لا یتصور الحدود » مربوط به « انکار » شود.

ترجمه: انکار آن قضیه اولی میسر نیست مگر برای کسی که حدود قضیه را تصور نکرده است.

« الحدود »:مراد موضوع و محمول است. البته نسبت هم مراد است چون نسبت هم باید تصور شود تا بعداً تصدیق شود.

نکته: می توان عبارت « الا ـ لمن لا یتصور الحدود » را مربوط به « لا یتوقف » کرد ولی به لحاظ معنا باید مربوط کرد نه لفظ چون باید حرف لام در « لمن » نباشد.

ص: ۵۴۲

کالحکم بایّ النقضین لا یجتمعان و لا یرتفعان

مصنف مثالهای متعدد می آورد که در تمام آنها تصور طرفین برای تصدیق به نسبت کافی است.

و ان الکل اعظم من الجزء

این مثال نیاز به توضیح ندارد. همین اندازه که کل و جزء تشخیص داده شود رابطه ی بین این دو که اعظم بودن است معلوم می شود.

و ان الاشیاء المساویه لشئ واحد بعینه متساویه

« بعینه » قید برای « واحد » است یعنی واحدِ معین.

در شیءِ « الف » و « ب » را ملاحظه می کنیم و با شیءِ سوم که « ج » است می سنجیم می بینیم « الف » با « ج » مساوی است. « ب » هم با « ج » مساوی است حکم می کنیم به اینکه خود « الف » و « ب » هم با یکدیگر مساوی اند.

و ان الضدین لا یجتمعان فی محلٍ واحد شخصی مادی فی زمان واحد

دو ضد را نمی توان در یک محل جمع کرد به شرطی که آن محل، واحدِ شخصی و مادی باشد و در یک زمان باشد.

ضدای اگر در دو محل بودند محذوری به وجود نمی آید چون اجتماع حاصل نمی شود. ضدان اگر در یک محل بودند ولی محل، واحدِ بالاتصال بود « نه واحد شخصی » مثل دیوار که این طرفِ آن با آن طرفش، واحد بالاتصال است. یعنی هر نقطه از دیوار یک شخص است اما چون این نقطه ها به هم متصل اند تعبیر به واحد بالاتصال می شود. در اینجا هم اجتماع ضدین نیست. اما اگر سیاهی و سفیدی هر دو در واحد شخصی بخواهند بیایند اجتماع حاصل نمی شود.

ص: ۵۴۳

« مادی »: شـما در ذهن خودتان سـیاهی و سـفیدی را می آوریم هر دو در محل واحد که ذهن شما است جمع می شود ولی با وجود این، اشـکال ندارد چون سـیاهی و سـفیدی در ذهن نیامده است بلکه صورت سفیدی و صورت سیاهی آمده است و این دو صورت با هم تضاد ندارند هر دو، صورت معقوله اند.

اگر ذهن، مـادی بود اشـکال پیـدا می شـد چون ولو اجتمـاع ضـدین نشـده است امـا اجتماع مثلین شـده است. زیرا دو صورتِ معقوله است که هر دو با هم نمی تواننـد بیاینـد. پس نیاز به قید « مادی » است تا نه اجتماع ضدین حاصل شود نه اجتماع مثلین حاصل شود.

نکته: الآـن می توان نقیضان « مثل وجود و عـدم » را تصور کرد و این وجود عـدم اگر در یک جسم مادی می آمـد جمع نمی شـد ولی در ذهن ما جمع شد. پس اجتماع نقیضـین در ذهن اشـکال ندارد در حالی که گفته می شود اجتماع نقیضـین در همه جا اشـکال دارد. جواب این اشـکال این است: بیان شـد که وجود و عدم وقتی در ذهن می آیند متناقضان نیسـتند بلکه صورت هسـتند. اگر بخواهیـد تنـاقض در امـور ذهنی درست کنیـد بایـد اینگونه بگوییـد: « تصور کردم و تصور نکردم ». این، اجتمـاع نقیضـین است اما اینکه تصورِ وجود و عدم کنید، اجتماع نقیضین نیست بلکه یک تصور است که با هم انجام گرفته است و دو صورت بدست آمده که یکی صورت وجود و یکی صورت عدم است.

و ان کان فیه خفاء فلخفاء الاطراف مثل الممکن محتاج الی الموثر

ترجمه: اگر در جزم به نسـبت « یـا در تصـدیق » خفـا باشـد « این نه به خاطر این است که تصـدیق، اوّلی نیست بلکه » به خاطر خفـاء اطراف « یعنی طرفین قضـیه که موضـوع و محمـول باشـد » است. « یعنی اطراف، مخفی بوده لـذا تصـدیقش مخفی بوده است نه اینکه این تصدیق، مخفی باشد » مثل « الممکن محتاج الی الموثر ».

ص: ۵۴۴

فَلَعَلّه لا ـ يتصور الممكن بعنوان شيئيه الماهيه الخاليه عن الوجود و العدم و انهما مثل كفَّتَى الميزان المتساويتين و ان المتساويين ما لم يترجّح احدهما بمنفصل لم يقع

« شيئيه الماهيه »: اضافه بيانيه است يعنی شيئی كه عبارت از ماهيت است. « المتساويتين » صفت « كفّتی » است.

شايد كسی كه تصديق برايش مخفی شده است « ممكن » كه يكی از طرفين قضيه است را نتوانسته تصور كند به عنوان شيئی كه عبارت از ماهيت است ولی ماهيتی كه اين صفت دارد كه خالی از وجود و عدم است.

ترجمه: شايد آن شخص، تصور نكرده ممكن را به عنوان يک ماهيتی كه خالی از وجود و عدم است و تصور نكرده كه وجود و عدم برای ممكن مثل دو كفّه ی متساوی ترازو است كه نه اين بر آن ترجيح دارد نه آن بر اين ترجيح دارد و تصور نكرده كه متساويين مادامی كه يكی از آنها ترجيح داده شود به امر منفصلی، هيچكدام از اين دو متساوی واقع نمی شود « يا آنكه ترجيح داده نمی شود، واقع نمی گردد ».

« بمنفصل »: بين خود ذات شئ ممكن، ترجيحی در درونش نيست. ترجيح بايد از بيرون يعنی شیءِ جدا بيايد. يعنی شيئی بايد جدای از ممكن باشد تا وجود يا عدمش را ترجيح بدهد والا اگر ترجيحش درونی بود خود آن شئ، اگر ترجيحِ وجود داشت از ابتدا موجود بود و اگر ترجيحِ عدم داشت تا آخر معدوم بود و نمی شد آن را موجود كرد.

« شيئيه الماهيه »: يكبار گفته می شود « وجود ماهيت، خالی از وجود و عدم است يا عدم ماهيت، خالی از وجود و عدم است » اين، غلط است اما يكبار شيئيت ماهيت ملاحظه می شود كه خالی از وجود و عدم است. اين، صحيح است و مراد منصف همين است يعنی شيئيت و ذات ماهيت مراد است نه وجود و عدم ماهيت و نه اوصاف ديگر ماهيت.

ص: ۵۴۵

خلاصه:

تعریف قضیه اوّلی: قضیه ای است که اگر طرفین آن یعنی موضوع و محمولش روشن شوند ما به نسبتی که بین موضوع و محمول ادعا شده است یقین پیدا می کنیم و احتیاج به هیچ امر خارجی نیست.

« الممکن محتاج الی العله التامه »: این مطلب را بعضی ها انکار می کنند یعنی منکر علیت هستند. مصنف می فرماید باید به این افراد، « ممکن » و « احتیاج به علت تامه » را تفهیم کرد. وقتی تفهیم شود آن را تصدیق می کنند.

ادامه بیان وجه ضبط در اقسام ضروریات ششگانه که می توانند مقدمه ی برهان قرار بگیرند/ مقدمات برهان باید ضروری باشند/ مقدمات برهان/ برهان/ صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه. ۹۵/۱۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان وجه ضبط در اقسام ضروریات ششگانه که می توانند مقدمه ی برهان قرار بگیرند/ مقدمات برهان باید ضروری باشند/ مقدمات برهان/ برهان/ صناعات خمس/ منطق/ شرح منظومه.

او لا یکفی التصورات الثلاثه فی الحکم (۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: بنده در جلسه قبل قضیه «الانسان کاتب» را بدیهیه گرفتم چون تصور موضوع و محمولش کافی است سپس خودم تعجب کردم که چطور چنین اشتباه بزرگی اتفاق افتاد. این قضیه، اوّلی نیست چون تصور موضوع و محمولش کافی در تصدیقش نیست. این مطلب را اصلاح کنید.

بحث امروز: بیان شد قضایای بدیهیه یا به صورتی هستند که اگر موضوع و محمولشان تصور شوند بدون احتیاج به هیچ واسطه ای مورد تصدیق واقع می شوند. این چنین بدیهیاتی را اولیات می گویند اما گاهی قضایای بدیهیه طوری هستند که بعد از اینکه موضوع و محمولشان تصور شود نسبتشان مورد تصدیق قرار نمی گیرد مگر اینکه کمکی برسد و آن شخص را به تصدیق وادار کند. آن کمک، ۵ امر مختلف است. گاهی حسی است گاهی تواتر است و گاهی امور دیگر است که در ادامه ذکر می شود. این ۵ نوع امر، بدیهی اند ولی اوّلی نیستند. الان مصنف می خواهد اینها را توضیح دهد.

ص: ۵۴۶

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج۱، ص۳۲۵، سطر ۵، نشر ناب.

تصدیق نیاز به واسطه دارد ولی آن واسطه، حجت «یعنی قیاس و استقراء و تمثیل» نیست. واسطه یک امری است که اگر قیاس هم باشد به راحتی دسترسی به آن حاصل می شود. اگر هم حسی باشد هم زحمت ندارد. پس در مجموع به اینصورت گفته می شود که واسطه بی زحمت در اختیار ما قرار می گیرد. اینچنین قضیه ای که تصدیقش واسطه می خواهد ولی واسطه مانند حس یا فطرت یا... است را بدیهیه می گویند.

نکته: توجه کنید در تصورِ موضوع و محمول، لازم نیست موضوع و محمول، بالکنه تصور نشوند. موضوع را در حدی لازم است تصور کنیم که تشخیص بدهیم و بتوان محمول را بر آن حمل کرد. وقتی محمول حمل شد این محمول گاهی حمل شدنش واضح است و نیاز به استدلال ندارد گاهی واضح نیست و نیاز به استدلال دارد. پس تصورِ بالکنه لازم نیست بلکه تصور اجمالی کافی است. مثلا گفته می شود «این گل بوی خوش دارد»، ما هم این گل را می شناسیم. بوی خوش را هم می شناسیم اما اینکه « این گل بوی خوش دارد » را نمی دانیم. برای داشتن این مطلب، آن گل را استشمام می کنیم. با این استشمام که نوعی حس است نسبتِ قضیه را تصدیق می کنیم. به عبارت دیگر ارتباط این گل و بوی خوش را با حس کردن متوجه می شویم. نه اینکه موضوع و محمول با حس فهمیده شوند آنها از هر راهی فهمیده شده باشند دخالتی ندارد. آنچه مهم است تصدیق نسبت بین موضوع و محمول است. یا مثلا گفته می شود «این شیء، شیرین است». ما این شئ و شیرین بودن را می شناسیم اما اینکه « این شیء، شیرین است » را نمی دانیم. در اینجا آن شیء را می چشیم، می بینیم شیرین است. ملاحظه می کنید که تصور طرفین در تصدیق نسبت کافی نیست ولی تصدیق نسبت اینطور نیست که به سختی بدست آید بلکه با حس بدست می آید. چنین قضیه ای بدیهی است که نیاز به استدلال ندارد و حس برای آن کافی است «نه اینکه حس را برای شناخت طرفین بکار ببریم بلکه حس برای تصدیق کردن نسبت است».

ص: ۵۴۷

حسیات را مشاهدات می نامند یعنی آن قضایایی که نسبتشان با حس روشن می شود را مشاهدات می گویند به طور مطلق. اما اگر این نسبت با حس ظاهر روشن شود به آن حسیات گفته می شود و اگر این نسبت با حس باطن روشن شود به آن وجدانیات گفته می شود و چون ۵ تا حس ظاهر است پس ۵ قسم حسیات وجود دارد. حسیاتی که مبصر و مسموع و ملموس و مذوق و مشموم باشند. لذا مرحوم سبزواری ۵ مثال می زند. در حس باطن دو تا است که مهم است و آنها عبارت از واهمه و متخیله اند. حس مشترک هم هست ولی مرتبط با متخیله میشود. پس در اینجا دو مثال لازم است ولی مصنف سه مثال می زند. دو مثال در جایی است که متخیله و واهمه باشد اما مثال سوم جایی است که نفس ما درک می کند.

«مشاهده» دو اطلاق دارد یکی خاص و یکی عام است. اطلاق خاص، مرادف با مبصر است یعنی مشهود به معنای مبصر است. در اطلاق عام، به شنیدن هم مشاهده گفته می شود. لمس کردن هم مشاهده گفته می شود. مراد از مشاهده در اینجا معنای عام است.

ادامه بحث در جلسه بعد بیان می شود.

خلاصه: بیان شد قضایای بدیهیه یا به صورتی هستند که اگر موضوع و محمولشان تصور شوند بدون احتیاج به هیچ واسطه ای مورد تصدیق واقع می شوند. این چنین بدیهیاتی را اولیات می گویند اما گاهی قضایای بدیهیه طوری هستند که بعد از اینکه موضوع و محمولشان تصور شود نسبتشان مورد تصدیق قرار نمی گیرد مگر اینکه کمکی برسد و آن شخص را به تصدیق وادار کند. آن کمک، ۵ امر مختلف است. گاهی حسی است گاهی تواتر است و گاهی امور دیگر است که در ادامه ذکر می شود. این ۵ نوع امر، بدیهی اند ولی اوّلی نیستند.

ص: ۵۴۸

حسیات را مشاهدات می نامند یعنی آن قضایایی که نسبتشان با حس روشن می شود را مشاهدات می گویند به طور مطلق. اما اگر این نسبت با حس ظاهر روشن شود به آن حسیات گفته می شود و اگر این نسبت با حس باطن روشن شود به آن وجدانیات گفته می شود و چون ۵ تا حس ظاهر است پس ۵ قسم حسیات وجود دارد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹